Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zehnter Band.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1861.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

1833 – 1850.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1861.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Mit gegenwärtigem Band ist diese Gesammtausgabe geschlossen. Die beiden Abtheilungen, in welche sie zerfällt, unterscheiden sich nun bestimmt dadurch, daß die zweite ausschließlich das von Schelling unveröffentlicht zurückgelassene System, als Ganzes, enthält, und zwar in der vom Verfasser selbst festgesetzten Ordnung, die erste aber Aelteres und Neueres, Gedrucktes und Ungedrucktes in chronologischer Folge mittheilt. Von dieser Folge macht auch der vorliegende letzte Band der ersten Abtheilung keine Ausnahme, wohl aber steht er zur zweiten Abtheilung in dem eigenthümlichen Verhältniß, daß das meiste in der letzteren Enthaltene, was die Zeit seiner Abfassung betrifft, in diejenige Periode fällt, welche dieser Band umfaßt. Dieses parallelen Verhältnisses halber hatte ich anfangs beabsichtigt, den Stoff desselben mittelst eines weiteren (fünften) Bandes der zweiten Abtheilung einzuverleiben, zumal auch noch etwas aus einer Berliner Vorlesung zum Abdruck kommen sollte. Bei näherer Ueberlegung aber schien es mir doch passender, daß der zweiten Abtheilung ihr abgeschlossener und in besonderem Sinne urkundlicher Charakter bewahrt bleibe, was nicht der Fall war, wenn sich an sie noch anderes aus dem handschriftlichen Nachlaß anschloß, dessen Auswahl der Verfasser den Herausgebern anheimgestellt hatte. Uebrigens ist der erwähnte, in diesen Band aufgenommene Berliner Vortrag (Darstellung des Naturprocesses) immer noch älter als die im ersten Band der zweiten Abtheilung

befindliche Darstellung der rein rationalen Philosophie, die jüngste von allen Arbeiten Schellings und der letzte Ausdruck auch seiner naturphilosophischen Ansichten.

Bei der Wahl dessen, was aus den Münchner Manuscripten noch mitzutheilen sey, bestimmte mich theils die Rücksicht auf das bereits Veröffentlichte, zu welchem nur Ergänzendes hinzugethan werden sollte, theils die Wahrnehmung, daß Schelling während seiner Wirksamkeit an der Universität München gewisse Entwicklungen neben dem System selbst und als vorbereitend auf dieses immer wieder reproducirte. Dahin gehörte die Darstellung des Ganges der Philosophie von Cartesius an und die des philosophischen Empirismus. Beide finden sich schon im ältesten Münchner Manuscript, dem über das System der Weltalter vom Jahr 1827, das außer diesen beiden Bestandtheilen noch einen dritten, rein wissenschaftlichen oder systematischen hatte, die Entwicklung des Monotheismus oder dessen, was nachher den allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung ausmachte (vgl. 2. Abth. Bd. III, S. VI.) Beide dienten wiederholt als Vorbereitung und Uebergang zur Darstellung des Systems selbst und wurden entweder in Verbindung mit diesem oder auch für sich (der philosophische Empirismus als Einleitung in die Philosophie) vorgetragen. Diesem propädeutischen Zweck gemäß sind sie daher auch zu beurtheilen. Es war also z. B. nicht Schellings Absicht, eine Geschichte der neueren Philosophie ex professo zu geben, sondern nur eine Charakteristik der Haupt-Systeme und zwar eine solche, welche die Principien des vorzutragenden Systems als Resultat der Entwicklung seit Cartesius erscheinen ließen[1]. Ebenso hatte ihm die Entwicklung dessen, was er den philosophischen Empirismus nannte, nur vorwissenschaftliche Bedeutung, er betrachtete sie als einen Weg, auf welchem er den Zuhörer nach und nach auf die Höhe des Systems führen, und wodurch diesem namentlich das Verständniß der

[1] Man vergl. die Aeußerung hierüber 2. Abth., Band III, S. 16.

Principien erleichtert werden konnte, die innerhalb des Systems rein rational abgeleitet wurden. Man vergleiche, was Schelling in dieser Beziehung selbst in der Darstellung der rein rationalen Philosophie bemerkt, wo er auf die Methode dieses Vortrags, der „von dem uns Näheren und Erkannten zu dem uns Ferneren“ fortgehe, hindeutet [1]. Für den Leser, der das System selbst bereits kennt, erscheint diese vom Empirischen (im philosophischen Sinn) ausgehende Entwicklung wie eine Gegenprobe desselben.

Das anthropologische Schema S. 287 ff. schreibt sich zwar nicht aus öffentlichen Vorlesungen her, gehört aber der Münchner Zeit an.

Eine der in der Akademie in München gehaltenen Reden Schellings war leider durch ein Versehen im vorigen Band übergangen worden und ist hier (S. 295 ff.) nachgeholt.

Nun noch ein Wort von dem poetischen Anhang in diesem Band. Es wurden nämlich hier von den vorhandenen poetischen Hervorbringungen Schellings theils diejenigen mitgetheilt, die bereits im Jahr 1802 (im Schlegelschen Musenalmanach) erschienen sind, theils solche, die, besonders ihres zugleich philosophischen Inhalts wegen, der Mittheilung in den Werken werth geachtet wurden. Eigenthümlich verhält es sich mit der metrischen Uebersetzung von Dantes Paradiso II. Diese hatte der Herausgeber von A. W. Schlegels Werken — doch nur in Folge einer Muthmaßung — in dieselben aufgenommen (dritten Band, S. 369 ff.). Nach vorhandenen Briefen ist sie von Schelling, der sie Schlegeln in Abschrift mitgetheilt hatte, worauf dieser, von Schelling aufgefordert, den (ebenfalls in Schlegels Werken abgedruckten) Versuch einer eignen Uebersetzung des gleichen Gesangs unternahm, der aber unvollständig blieb. Schelling besserte später noch einiges an seiner Uebersetzung, so gleich die erste Zeile, welche vorher hieß: „Ihr, die auf leichtem Kahne schwebend zoget“; hinwiederum scheint

[1] 2. Abth., Band I, S. 299. Man vergl. auch Herrn Prof. Beckers Vortrag in den Münchner Gelehrten Anzeigen 1857, Nro. 6.

Schlegel einige Ausdrücke in der ihm übersandten Abschrift der Schellingschen Uebersetzung geändert zu haben; z. B. für Dimension setzte er: Räumlichkeit, für formale Gründe: Bildungs=Gründe. Ebenso ist nach brieflichen Zeugnissen das in A. W. Schlegels Werken, viertem Band, S. 72 (Nro. 289) — übrigens nicht ohne Reservirung (vergl. das Inhaltsverzeichniß) — abgedruckte Sonett aus Petrarca Schellingschen Ursprungs.

Da die Edition dieser Werke nunmehr zu Ende gebracht ist, so führe ich auch die dankenswerthe Beihülfe an, welche mir zu dieser Arbeit außer der früher erwähnten Mitwirkung meines Bruders Hermann bei der Herausgabe des zuerst erschienenen ersten Bands der zweiten Abtheilung, den er, ehe ich denselben der Druckerei übergab, mit mir durchprüfte, noch weiter zu Theil geworden ist. 1) Hat mein Schwager, Herr Professor Waitz in Göttingen, die zweite Correktur sämmtlicher Bände besorgt, 2) ist durch meinen Vetter, Hrn. Oberconsistorialrath Müller in Stuttgart, von dem größten Theil der zweiten Abtheilung eine dritte Durchsicht geschehen, deßgleichen durch Hrn. Rektor Köstlin in Nürtingen von einer kleineren Anzahl besonders schwieriger Druckbogen. Endlich 3) ist mir eine von meinem Schwager, Herrn Ulrich v. Zech in Gotha, zum Theil noch bei Lebzeiten unseres Vaters gemachte Reinschrift mehrerer Abschnitte aus den Manuscripten desselben von besonderem Nutzen gewesen.

Ich schließe dieses Vorwort und die ganze Arbeit mit den edlen zwei Buchstaben, welche Schelling an das Ende seiner Manuscripte zu setzen pflegte: Θ. Σ. (Θεὸς σῶσον), zu deutsch:

Das walte Gott!

Eßlingen, im Juni 1861.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Zur Geschichte der neueren Philosophie.

Münchener Vorlesungen.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Es gibt verschiedene Gründe, aus denen man, wenigstens als Zugabe zu einer Einleitung in die Philosophie selbst, auch einen Rückblick auf die früheren Systeme zweckmäßig finden kann. Auch die Wissenschaft ist ein Werk der Zeit und in einer stetigen Entwicklung begriffen. Jeder, der sich im Stande glaubt, sie um einen großen oder kleinen Schritt weiter zu fördern, wird von selbst geneigt seyn, sein Verhältniß zu dem, was ihm vorherging, zu zeigen, um auf diese Art deutlich zu machen, von welchem Punkte der Entwicklung oder des Stillstandes er die Wissenschaft aufnehmen, und nach welchem nächsten Ziel er sie zu fördern gedenke. Er wird die Theilnahme an seinen eignen Forschungen höher spannen, wenn er zeigt, wie bis jetzt von Stufe zu Stufe das höchste Ziel verfehlt worden. Der Anfänger in der Philosophie lernt auf diese Weise, wenn auch bloß historisch, vorläufig schon die Gegenstände kennen, um die es zu thun ist und welche vorzugsweise die Geister der letzten Jahrhunderte beschäftigt haben. Wenn es endlich, um die Wahrheit schätzen und beurtheilen zu lernen, nothwendig ist, auch den Irrthum zu kennen, so ist eine solche Darstellung wohl die beste und sanfteste Art, dem Anfänger den Irrthum, der überwunden werden soll, zu zeigen. Doch das Gewicht aller dieser Gründe nimmt zu, wenn es nicht bloß eine neue Methode oder veränderte Ansichten in einzelnen Materien, sondern eine Veränderung im Begriff der Philosophie selbst gilt. Hier wird es dann erwünscht seyn, wenn dieser Begriff auch unabhängig von der Wahrheit, die er an sich oder ursprünglich hat, zugleich als das natürliche geschichtliche Resultat früherer mißlungener Bemühungen, nicht mehr in seiner bloßen Allgemeinheit, sondern als ein nothwendiges Ergebniß gerade dieser Zeit erscheint.

Cartesius.

Die Geschichte der neueuropäischen Philosophie wird gerechnet vom Umsturz der Scholastik bis auf die gegenwärtige Zeit. Renatus Cartesius (René Descartes), geb. 1596, Anfänger der neueren Philosophie, revolutionär im Geiste seiner Nation, begann damit, allen Zusammenhang mit der früheren Philosophie abzubrechen, über alles, was in dieser Wissenschaft vor ihm geleistet war, wie mit dem Schwamm wegzufahren, und diese ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philosophirt worden, wieder aufzubauen. Die nothwendige Folge einer solchen gänzlichen Losreißung war allerdings, daß die Philosophie wie in eine zweite Kindheit zurücktrat, eine Art von Unmündigkeit, über welche die griechische Philosophie fast schon mit ihren ersten Schritten hinaus war. Von der andern Seite konnte dieß Zurücktreten in die Einfalt der Wissenschaft selbst vortheilhaft seyn; sie zog sich dadurch aus der Weite und Ausbreitung, die sie in dem Alterthum so wie in dem Mittelalter schon erhalten, fast auf ein einziges Problem zurück, das nun durch successive Ausdehnung, und nachdem im einzelnen alles dazu vorbereitet war, zu der großen, alles umfassenden Aufgabe der neueren Philosophie sich erweitert hat. Es ist beinah die erste sich von selbst darbietende Definition der Philosophie, wenn man sagt, sie sey die schlechterdings von vorn anfangende Wissenschaft. Es mußte also schon viel wirken, wenn man auch nur in dem Sinn von vorn anfing, daß man nichts aus der früheren Philosophie und als von ihr bewiesen voraussetzte. Der griechische Thales soll so gefragt haben: Was das Erste und in der ganzen Natur der Dinge Aelteste sey. Hier war das von vorn anfangen objektiv gemeint. Cartesius aber fragt nur: Was ist das für mich Erste, und

darauf konnte er denn natürlich nichts antworten als: Ich selbst, und auch Ich selbst höchstens in Ansehung des Seyns. An dieses erste, unmittelbar Gewisse, sollte sich ihm dann erst alles andere Gewisse anknüpfen, alles nur wahr seyn, inwiefern und inwieweit es mit jenem unmittelbar Gewissen zusammenhängt. Nun ist aber offenbar der Satz: Ich bin, höchstens Ausgangspunkt für mich — und nur für mich; der Zusammenhang, der durch das Anknüpfen an diesen Satz oder an das unmittelbare Bewußtseyn des eignen Seyns entsteht, kann also immer nur ein subjektiv logischer seyn, d. h. ich kann immer nur schließen: so gewiß Ich bin, so gewiß muß ich auch annehmen, daß A, B, C u. s. w. seyen. Aber wie eigentlich A, B und C unter sich, oder mit ihrem wahren Princip, oder auch nur, wie sie mit dem Ich bin selbst zusammenhangen, wird durchaus nicht gezeigt. Die Philosophie bringt es also hier nicht weiter als zu einer bloß subjektiven Gewißheit, und zwar nicht über die Art der Existenz (die allein eigentlich zweifelhaft ist), sondern nur über die Existenz alles dessen, was außer dem Subjekt ist. Dieß im Allgemeinen.

Um nun aber das Verfahren des Cartesius im einzelnen zu beschreiben, so macht er sich zum Grundsatz, vorläufig an allem zu zweifeln, ja, um recht sicher zu gehen, und ganz gewiß zu seyn, sich von jedem Vorurtheil befreit zu haben, vorläufig alles für falsch zu halten, was er bis dahin als wahr angenommen. Dieser Maxime wurde besonders von den Theologen heftig opponirt; sie meinten, auf die Weise sey Cartesius ein temporärer Atheist; wenn einer stürbe, eh' er die gehoffte Demonstration vom Daseyn Gottes geschrieben oder gefunden, würde er als Atheist sterben; auf die Art werde wenigstens vorläufig eine verderbliche Lehre gelehrt; man dürfe aber nicht Böses thun, damit Gutes herauskomme u. dgl. Allein der Sinn ist doch eigentlich nur der, daß man in der Philosophie nichts für wahr annehmen soll, eh' man es in seinem Zusammenhang erkannt. Indem ich die Philosophie anfange, weiß ich philosophisch eigentlich noch nichts. Dieß versteht sich von selbst; dagegen ist jene Maxime weniger zu billigen, wenn sie darauf hinführt, nur das mir unmittelbar Gewisse, also, da nur Ich selbst mir unmittelbar gewiß bin, nur

mich selbst als Fundament erkennen zu wollen, denn dieses sogenannte unmittelbar Gewisse, mein eignes Seyn, ist mir in der That ebenso unbegreiflich — ja vielleicht noch unbegreiflicher, als alles das, was ich vorläufig für falsch oder doch für zweifelhaft angenommen. Verstehe ich den Zweifel an den Dingen recht, so habe ich ebensowohl an meinem eignen Seyn zu zweifeln. Der Zweifel des Cartesius, der sich zunächst nur auf die sinnlich erkannten Dinge erstreckt, kann sich nicht auf ihre Realität überhaupt oder in jedem Sinn beziehen — denn in irgend einem muß ich sie ihnen doch zugestehen. Der wahre Sinn meines Zweifels kann nur seyn, daß ich diese sinnlich erkennbaren Dinge nicht in dem Sinn zu seyn glauben kann, in welchem das Original-, das von sich selbst Seyende ist; denn ihr Seyn ist kein originales, wir sehen in ihnen etwas Gewordenes; und inwiefern alles Gewordene von bloß abhängiger und **insofern** zweifelhafter Realität ist, insofern kann man sagen, sie seyen an sich selbst von zweifelhaftem Daseyn, oder es sey ihre Natur, zwischen Seyn und Nichtseyn zu schweben. Eben dieses zweifelhafte Seyn muß ich aber auch in mir anerkennen; aus demselben Grunde, aus welchem ich an den Dingen, müßte ich also auch an mir selbst zweifeln. Indeß der Zweifel des Cartesius an der Realität der Dinge hat wirklich nicht die speculative Bedeutung, die wir ihm so eben gegeben; der Grund seines Zweifels ist ein bloß empirischer, wie er selbst sagt, weil er nämlich öfters erfahren, daß ihn die Sinne getäuscht, weil er manche male sich im Traum überredet, daß dieß oder jenes außer ihm sey, wovon sich nachher das Gegentheil befunden; ja setzt er hinzu, er habe Leute gekannt, die Schmerzen in Gliedern empfunden, die ihnen vorlängst abgenommen worden — in diesem Argument erkennt man den ehemaligen Militär, übrigens lag es nahe zu überlegen, daß solche Personen doch nur Schmerzen in Gliedern empfunden, die sie einmal gehabt haben, und kein Beispiel vorhanden ist von Leuten, die Schmerzen empfunden hätten in Gliedern, die sie niemals gehabt. Durch diese letzte Erfahrung glaubt er sich jedoch noch insbesondere berechtigt, auch an der Existenz seines eignen Körpers zu zweifeln.

Von hier geht er dann fort auf die nicht aus den Sinnen geschöpften, also mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit ausgestatteten Erkenntnisse, namentlich die mathematischen Wahrheiten, für deren Bezweifelbarkeit er den seltsamsten Grund anführt, der nicht, wie die der alten Skeptiker, aus dem Innern dieser Gegenstände und ihren Voraussetzungen selbst, sondern von etwas Aeußerem hergenommen ist. Nämlich, so erklärt er sich, obgleich ich so gewiß als von meinem eignen Leben überzeugt bin, und nicht einen Augenblick umhin kann zu erkennen, daß die drei Winkel eines Dreiecks = zwei Rechten, so ist doch meiner Seele die Meinung — ich weiß nicht recht, ob beigebracht, oder sogar eingepflanzt, daß es einen Gott gebe, von dem ich gehört habe, daß er alles vermöge, und daß ich (der Zweifelnde) ganz und gar mit allem, was ich sey und wisse, dessen Geschöpf sey. Nun hätte dieser, fährt er fort, doch auch bewirken können, daß ich über diese Dinge mich täuschte, welche mir übrigens als die klarsten erscheinen. Als ob man nicht weit mehr Ursache hätte, an einem solchen Zweifel zu zweifeln. Ehe man diesen aufwürfe, müßte man doch irgend ein Interesse anzugeben wissen, das der Schöpfer haben könnte, mich mit den nothwendigen Wahrheiten zu täuschen. Das wahre Verhältniß, in dem sich die Philosophie in ihrem Anfang gegen alles, und also auch gegen die mathematischen Wahrheiten befindet, ist, nicht sie zu bezweifeln (denn wie käme sie nur überhaupt dazu, sie jetzt schon zum Gegenstand ihres Denkens zu machen?), sondern sie einfach dahingestellt seyn zu lassen, bis sie im Verlauf ihrer schlechthin von vorn anfangenden Untersuchung von selbst auf die Voraussetzungen geführt wird, von denen ihre Wahrheit abhängt [1].

Nachdem nun Cartesius auf diese nicht eben sehr tiefe Weise an allem ihm vors Bewußtseyn Gekommenen gezweifelt, fragt er, ob ihm denn gar nichts übrig bleibe, woran er aus den früher angeführten oder andern Gründen ebenfalls noch zweifeln könnte. Obgleich er nun an allem gezweifelt zu haben schien, blieb ihm doch noch etwas übrig, nämlich

[1] Vgl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 270. D. H.

Er selbst, welcher so zweifelte, nicht sofern er aus Kopf, Händen, Füßen und andern körperlichen Gliedmaßen bestand — denn an der Realität von diesen hatte er bereits gezweifelt —, sondern nur inwiefern er zweifelte, d. h. inwiefern er dachte. Indem er nun dieses genau untersuchte, meinte er zu finden, daß er an diesem, nämlich an Sich selbst, sofern er dachte, aus keinem der Gründe zu zweifeln vermöge, die ihn an den andern Dingen zu zweifeln bewogen. Denn, sagt er, ich mag nun wachen oder träumen, so denke ich doch und bin, und sollte ich mich in Ansehung alles anderen geirrt haben, so war ich doch, denn ich irrte, eram quia errabam, und der Urheber der Natur mag noch so kunstvoll angenommen werden, so kann er mich doch in dieser Hinsicht nicht täuschen, denn um getäuscht zu werden, muß ich seyn. Ja, je mehr Gründe des Zweifels vorgebracht werden, desto mehr Gründe erlange ich, die mich von meiner Existenz überzeugen, denn je öfter ich zweifle, desto öfter bewähre ich meine Existenz — also, daß, wie ich mich auch wende, ich immerhin genöthigt bin in die Worte auszubrechen: Ich zweifle, ich denke, also bin ich!

Dieß ist also das berühmte Cogito ergo sum des Cartesius, mit dem denn allerdings auf lange Zeit gleichsam der Grundton der neueren Philosophie angegeben war, das wie ein Zauber gewirkt hat, durch den die Philosophie in den Umkreis des Subjektiven und der Thatsache des bloß subjektiven Bewußtseyns gebannt war. Höher genommen aber lag in dem Cogito ergo sum oder in dem Entschluß, vorerst alles für zweifelhaft zu halten, bis es mit jenem allein unmittelbar Gewissen auf irgend eine Weise in Verbindung gebracht sey — in diesem Entschluß lag die entschiedenste Losreißung von aller Autorität, damit war die Freiheit der Philosophie errungen, die sie von diesem Augenblick an nicht wieder verlieren konnte [1].

[1] Eine specielle Merkwürdigkeit für uns liegt darin, daß dieser Anfang der völlig freien Philosophie allem Ansehen nach in Bayern gemacht, hier also der Grund der neueren Philosophie gelegt worden. Cartesius war, wie er selbst in seiner Abhandlung de Methodo sagt, die ich bei dieser Gelegenheit als eine treffliche Uebung jedem empfehlen will, nach Deutschland gekommen, um den Anfang des dreißigjährigen Kriegs zu sehen; er hatte unter Maximilian I. der

Es ist klar genug, wie Cartesius auf dieses Cogito ergo sum geführt wurde. Sein Hauptzweifel war, wie man sich von irgend einer Existenz überzeugen könne. Dieser Zweifel schien ihm in Ansehung der äußeren Dinge unüberwindlich. Wir stellen äußere Dinge vor — dieß wird nicht geleugnet, und wir sind sogar genöthigt sie uns vorzustellen — aber ob die Dinge, die wir uns vorstellen, und wie wir sie uns vorstellen, auch *sind*, nämlich *außer* uns, unabhängig von uns so sind, dieß ist die Frage, auf die es keine unmittelbare Antwort gibt. Cartesius wollte also einen Punkt finden, wo Denken oder Vorstellen (denn Er unterscheidet beides nicht) und Seyn unmittelbar in eins zusammenfallen — und diesen glaubte er durch sein Cogito ergo sum gefunden, und da sich aller Zweifel seiner Meinung nach nur auf die Existenz bezieht, so glaubte er mit diesem Satz auch *allen* Zweifel überwunden. Im Cogito ergo sum glaubte Cartesius Denken und Seyn als **unmittelbar** identisch erkannt zu haben. Denn er leugnet in späteren Erklärungen aufs bestimmteste, daß der Satz: Cogito ergo sum von ihm als ein Schluß (ein Syllogismus) gemeint sey. Zu einem vollständigen Schluß würde allerdings ein Obersatz gehören, der so lautete: Omne, quod cogitat, est — der Untersatz wäre dann: Atqui cogito, und der Schlußsatz: Ergo sum. So kann es freilich Cartesius nicht gemeint haben; denn damit würde der Satz: Ich bin, zu einem durch einen allgemeinen Satz vermittelten; in dieser syllogistischen Form wäre die unmittelbare Gewißheit verloren. Die Meinung des Cartesius ist also, das Sum sey in dem Cogito eingeschlossen,

Schlacht am weißen Berg und der Einnahme von Prag beigewohnt, wo er sich jedoch vorzüglich nur nach Tycho de Brahe und seinem Nachlaß erkundigte. Im Jahr 1619, da er von der Krönung Ferdinands II. aus Frankfurt ins Lager zurückkehrte, hatte er sein Winterquartier in einem Ort an der bayerischen Grenze, wo er, wie er sagt, niemand fand, mit dem er sich gern unterhalten hätte, und dort faßte er (23 Jahre alt) die ersten Ideen seiner Philosophie, die er jedoch viel später bekannt machte. Wie Cartesius in Bayern zu philosophiren angefangen, so fand er später an der pfälzischen Princeß Elisabeth, Tochter des unglücklichen Churfürsten von der Pfalz, Karl Friedrich, des sogenannten Winterkönigs, eine große und ihm treu anhängliche Verehrerin, wie es späterhin wieder ein Fürst aus dem pfälzischen Hause war, der Spinozas Beschützer ward.

in ihm schon mitbegriffen und ohne weitere Vermittlung gegeben. Hieraus folgt denn, daß das cogito eigentlich so viel sagt als: cogitans sum (wie denn überhaupt das Zeitwort keine andere Bedeutung hat und nur eine Zusammenziehung von Prädicat und Copula ist, z. B. lego heißt nichts anderes als sum legens, ich bin lesend oder ein Lesender). Dieses Sum cogitans kann nun außerdem nicht die Bedeutung haben, als wäre ich nichts als denkend, als wäre ich nur im Denken da, oder als wäre Denken die Substanz meines Seyns. Denn Cartesius spricht jenes: Ich denke, selbst nur aus, indem er denkt oder zweifelt, im actu seines Zweifels. Das Denken ist also nur eine Bestimmung oder eine Art und Weise des Seyns, ja das cogitans hat sogar nur die Bedeutung: ich bin im Zustande des Denkens. Der Zustand des eigentlichen Denkens ist bekanntlich für die meisten Menschen ein höchst seltener, vorübergehender, ja ein unnatürlicher, aus dem sie gewöhnlich sobald als möglich herauszutreten suchen. Bekannt ist das Schillersche: Oft schon war ich und hab' wahrlich an gar nichts gedacht. Zwar Cartesius braucht, wie schon bemerkt, das Wort denken in einem sehr allgemeinen Sinn, wo es z. B. auch das sinnliche Gewahrwerden oder Wahrnehmen bedeutet. Allein ich bin ja auch nicht immer im Zustande des sinnlichen Wahrnehmens. Wollte man sagen, selbst im Schlafe höre es nicht auf, denn ich träume wenigstens, so bleibt immer die Ohnmacht, in der ich zwar nicht ausspreche: Ich bin, wie ich es im Schlaf, ja im Verlauf des gewöhnlichen wachenden Lebens auch nicht ausspreche, und doch unstreitig bin. Das in dem cogito begriffene sum heißt also nur: sum qua cogitans, ich bin als denkend, d. h. in dieser bestimmten Art des Seyns, welche denken genannt wird, und die nur eine andere Art zu seyn ist als z. B. die des Körpers, dessen Art zu seyn darin besteht, daß er den Raum erfüllt, d. h. von diesem Raum, den er einnimmt, jeden andern Körper ausschließt. Das in dem cogito eingeschlossene sum hat also nicht die Bedeutung eines unbedingten Ich bin, sondern nur die Bedeutung eines „Ich bin auf gewisse Weise", nämlich eben als denkend, in dieser Art zu seyn, welche man denken nennt. Daher kann auch in dem Ergo sum nicht enthalten seyn: Ich bin unbedingter

Weise, sondern nur: Ich bin auf gewisse Weise. Von den Dingen kann man aber, wie schon gezeigt, eigentlich auch nur zweifeln, daß sie unbedingt *sind*; daß sie aber auf *gewisse* Weise sind, dieß läßt sich auf dieselbe Weise herausbringen, wie Cartesius sein Sum herausbringt. Es ist ebenso richtig zu schließen: Ich zweifle an der Realität der Dinge, also sind sie, oder wenigstens: also sind sie *nicht gar nicht*. Denn an dem, was gar nicht und auf keine Weise ist, kann ich auch *nicht* zweifeln. Aus meinem Zweifel selbst an der Realität der Dinge folgt also, — zwar nicht, daß sie unzweifelhaft oder unbedingt sind, aber doch, daß sie auf gewisse Weise sind; mehr folgt aber, wie gezeigt, auch aus dem Ich denke nicht, als daß ich auf gewisse Weise bin. Alles aber, was nur auf gewisse Weise ist, ist schon eben darum ein zweifelhaft Seyendes. Im wahren Sinn des nicht bloß empirischen und subjektiven, sondern des objektiven und philosophischen Zweifels ist also das Seyn, das ich mir selbst zuschreibe, so zweifelhaft als das, was ich den Dingen zuschreibe.

Allein wir können noch weiter zurückgehen und sogar das Ich *denke* selbst in Zweifel ziehen — wenigstens in der Bedeutung, die es unstreitig bei Cartesius hat. Diesem Ausspruch: Ich denke, liegt nämlich zweierlei zu Grunde: 1) das, was in mir denkt, z. B. was jetzt eben zweifelt, 2) das auf dieses Denken oder Zweifeln Reflektirende; nur indem *dieses* jenes Erste als mit sich identisch erkennt, sage ich: Ich denke. Das Ich denke ist also seiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entsteht nur durch die Reflexion, welche sich auf das Denken in mir richtet, welches Denken übrigens auch unabhängig von jenem auf es Reflektirenden von statten geht, wie ich denn sogar in der Regel denke, ohne mir zu sagen, *daß* ich denke, ohne dieses Denken selbst wieder zu denken, ja das wahre Denken muß sogar ein objektiv unabhängiges von jenem auf es reflektirenden Subjekt seyn, oder es wird um so wahrer denken, je weniger von dem Subjekt sich in es einmischt. Da es also zweierlei ist, das Denkende und das auf dieß Denkende Reflektirende und es als eins mit sich Setzende, oder da es ein objektives, von mir unabhängiges Denken gibt, so könnte ja dieses in jener

vermeinten Einheit oder, indem es das ursprüngliche Denken sich zuschreibt, eben darin könnte es sich täuschen, und das Ich denke könnte nicht mehr auf sich haben als der Ausdruck, dessen ich mich ja ebensowohl bediene: Ich verdaue, ich mache Säfte, ich gehe, oder ich reite; denn es ist doch nicht eigentlich das denkende Wesen, das geht oder das reitet. Es denkt in mir, es wird in mir gedacht, ist das reine Faktum, gleichwie ich auch mit gleicher Berechtigung sage: Ich träumte, und: Es träumte mir. Die Gewißheit, welche Cartesius dem cogito ergo sum zuschreibt, hält also selbst das Denken nicht aus; wenn es eine Gewißheit ist, so ist es eine blinde und gedankenlose. An diese Gewißheit indeß knüpft Cartesius alles andere an. Sein Princip ist: Alles, was ebenso klar und bestimmt eingesehen wird wie das Ich bin, muß auch wahr seyn. Allein genauer ausgedrückt kann dieß nur so viel heißen: Alles was mit jener blinden, empirischen Gewißheit, die ich von meinem eignen Seyn habe, zusammenhängt, oder was implicite mit dem Ich bin gesetzt ist, oder sich erweisen läßt als zur Vollständigkeit dieser Vorstellung gehörig, muß ich als ebenso wahr annehmen wie dieses selbst (weiter gehts nicht); nämlich daß es auch objektiv und unabhängig von mir so sey, folgt nicht. Die Wahrheit des Ich bin, kann ebenso gut bestehen, wenn ich nur genöthigt bin, jenes andere alles, z. B. meinen Körper und die andern auf ihn scheinbar einfließenden Dinge, mir vorzustellen. Wenn ich einmal alles an das Ich bin knüpfen will, muß ich auch darauf Verzicht thun, jemals weiter zu kommen als zu dieser Nothwendigkeit der Vorstellung alles andern; auch kann es mir, wenn ich mir selbst der Mittelpunkt alles Wissens bin, völlig gleichgültig seyn, ob das, was ich mir vorzustellen genöthigt bin, unabhängig von dieser Vorstellung da ist oder nicht, wie es, um Descartes eignes Beispiel zu brauchen, für den Träumenden, solang er träumt, völlig gleichgültig ist.

Cartesius, dem es einmal nicht darum zu thun war die Dinge zu begreifen, sondern nur darum zu wissen, daß sie seyen (das Wenigste, was man von den Dingen wissen kann), wurde durch seinen Vorgang Ursache, daß diese Frage: ob unseren Vorstellungen von den äußern Dingen

in der That etwas entspreche, für geraume Zeit als Hauptfrage in der Philosophie betrachtet wurde. Es hätte dem Cartesius ganz nahe gelegen, schon zum völligen Idealismus fortzugehen, d. h. zu dem System, welches behauptet, daß die Dinge nicht objektiv außer uns, sondern nur in unsern, wenn gleich nothwendigen Vorstellungen existiren. Allein dieß wollte er nicht; um daher jener nothwendigen Consequenz zu entgehen, nahm er zu einem andern Begriff seine Zuflucht. Weil die Vorstellungen keine Bürgschaft in sich selbst, so bedarf er eines Bürgen für die Wahrheit seiner Vorstellungen von Außendingen — hier sucht er aus dem Subjektiven ins Objektive zu kommen (μετάβασις) — diesen Bürgen findet er in Gott, dessen Daseyn aber dann vorher bewiesen seyn muß. Dieß bewerkstelligt er denn kürzlich auf folgende Art: Es ist in mir der Begriff eines allervollkommensten Wesens. (Dieß wird als empirische Thatsache vorausgesetzt, wie das Ich denke eben auch nur ein empirisches Faktum ist). Nun gehört aber zum Begriff des allervollkommensten Wesens — nicht, wie man späterhin sagte, der Begriff der Existenz überhaupt, denn so ungeschickt, wie Kant diesen Beweis vorstellt, pflegte Cartesius, dem man innerhalb seiner Grenzen den ganzen Scharfsinn und die geistreiche Tüchtigkeit und Beweglichkeit seiner Nation zuerkennen muß, nicht zu schließen, der wohl wußte, daß Existenz *überhaupt* etwas gegen Vollkommenheit und Unvollkommenheit Gleichgültiges ist — es gehört zum Begriff des vollkommensten Wesens auch der Begriff der *nothwendigen* Existenz. Sowie ich also Gott nur denke, muß ich auch einsehen, daß er existirt. Dieß ist also der unter dem Namen des ontologischen bekannte Erweis des Daseyns Gottes. Aus dem bloßen Begriff des allervollkommensten Wesens wird dann weiter geschlossen, das allervollkommenste Wesen würde dieses nicht seyn, wenn es nicht auch das allerwahrhaftigste wäre (hier ein Uebergang von dem Begriff, der bis jetzt nur als ein metaphysischer genommen schien, zu moralischen Eigenschaften), einem solchen also müßte es auch unmöglich seyn, uns zu täuschen 1) in Ansehung der mathematischen Wahrheiten — (sonderbar, daß Cartesius immer nur diese und nicht auch die allgemeinen Begriffe, so wie die Gesetze des Denkens, Urtheilens

und Schließens bezweifelt), 2) ebenso unmöglich (da nur Gott diese Täuschung bewirken könnte) in Ansehung der sinnlichen Dinge. Hier wird daher nun Gott, nachdem ein ganz anderes principium cognoscendi angenommen war, doch auch noch anerkannt als das wahre Erkenntnißprincip, d. h. als das, was aller Erkenntniß erst Wahrheit ertheilt. Jene Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes hat übrigens auf den Nachfolger des Cartesius, den Franzosen Mallebranche, so wenig gewirkt, daß er diesem Argument höchstens Wahrscheinlichkeit zugesteht, und bemerkt, daß Gott, wenn er es sonst gut und nöthig fände, uns gar wohl Körper vorstellen könnte, wenn es auch keine gäbe.

Was uns indeß am wichtigsten seyn muß, und weßwegen ich von der Philosophie des Cartesius vorzüglich einen Begriff zu geben gesucht habe, ist eben jenes von ihm auf die Bahn gebrachte ontologische Argument. Bei weitem weniger durch das, was er außerdem über die Anfänge der Philosophie behauptete, als durch die Aufstellung des ontologischen Beweises ist Cartesius für die ganze Folge der neueren Philosophie bestimmend geworden. Man kann sagen: die Philosophie ist noch jetzt damit beschäftigt, die Mißverständnisse, zu denen dieses Argument Veranlassung gab, zu entwirren und auseinanderzusetzen. Merkwürdig ist dieses Argument auch noch, weil es unter den Schulbeweisen, mit denen die Existenz Gottes in der gewöhnlichen Metaphysik bewiesen zu werden pflegte, bis auf Kant noch immer obenan stand. Es ist wohl zu bemerken, daß dieses Argument von den Scholastikern keineswegs anerkannt wurde. Denn obgleich schon Anselm von Canterbury ein ähnliches aufgestellt hatte, so widersprach ihm doch Thomas von Aquin aufs bestimmteste. Vorzüglich wurde der sogenannte ontologische Beweis auch Gegenstand der Kantschen Kritik, allein weder Kant noch irgend einer seiner Nachfolger hat den rechten Punkt getroffen. Der hauptsächlichste Einwurf gegen den Cartesianischen Beweis, der vorzüglich von Kant geltend gemacht worden, beruht auf der schon erwähnten unrichtigen Vorstellung, als laute das Argument so: Ich finde in mir die Idee des vollkommensten Wesens, nun ist aber die Existenz selbst eine Vollkommenheit, also ist in der Idee des vollkommensten Wesens von selbst auch

die Existenz enthalten. Hier wird dann der Untersatz des Schlusses geleugnet. Man sagt, die Existenz sey keine Vollkommenheit. Ein Dreieck z. B. wird durch die Existenz nicht vollkommener, oder wenn dieß wäre, so müßte mir ebensowohl verstattet seyn zu schließen, das vollkommene Dreieck müsse existiren. Was nicht existirt, sagt man, ist weder vollkommen noch unvollkommen. Existenz drückt eben nur aus, daß das Ding, d. h. daß seine Vollkommenheiten, *sind*. Also ist die Existenz nicht eine dieser Vollkommenheiten, sondern sie ist das, ohne welches weder das Ding noch seine Vollkommenheiten sind. Allein ich habe schon bemerkt, daß Cartesius nicht auf *diese* Weise schließt. Sein Argument lautet vielmehr so: der Natur des vollkommensten Wesens würde es widerstreben, bloß *zufällig* zu existiren (so wie z. B. meine eigne Existenz eine bloß zufällige precäre und eben darum an *sich* zweifelhafte ist), also kann das vollkommenste Wesen nur nothwendig existiren. Gegen dieses Argument wäre nun, besonders wenn man sich über den Begriff von nothwendig Existiren verständigt, und darunter nur das Gegentheil von zufällig Existiren versteht, so wäre, sage ich, gegen dieses Argument nichts einzuwenden. Aber der Schlußsatz des Cartesius lautet anders. Wiederholen wir uns noch einmal den ganzen Syllogismus. Das vollkommenste Wesen *kann* nicht zufällig, mithin nur nothwendig existiren (Obersatz); Gott ist das vollkommenste Wesen (Untersatz), also (sollte er schließen) *kann* er nur nothwendig existiren, denn dieß allein liegt in den Prämissen; statt dessen schließt er aber: also existirt er nothwendig, und bringt dann auf diese Art scheinbar allerdings heraus, daß Gott existirt, und scheint die *Existenz* Gottes bewiesen zu haben. Aber es ist etwas ganz anderes, ob ich sage: Gott kann nur *nothwendig* existiren, oder ob ich sage: er existirt nothwendig. Aus dem Ersten (er *kann* nur nothwendig existiren) folgt nur: also existirt er nothwendig NB. *wenn er existirt*, aber es folgt keineswegs, *daß* er existirt. Darin liegt also der Fehler des Cartesianischen Schlusses. Wir können diesen Fehler auch so ausdrücken. In dem Obersatz (das vollkommenste Wesen kann nur *nothwendig* existiren) ist bloß von der *Art* der Existenz die Rede (es ist nur

gesagt, das vollkommenste Wesen könne nicht zufälliger Weise existiren), im Schlußsatz (in der conclusio) ist aber nicht mehr von der Art der Existenz die Rede (in diesem Fall wäre der Schluß richtig), sondern von der Existenz überhaupt, also ist plus in conclusione quam fuerat in praemissis, d. h. es ist gegen ein logisches Gesetz gefehlt, oder der Schluß ist in der Form unrichtig. Daß dieß der eigentliche Fehler sey, kann ich auch daraus beweisen, daß Cartesius an mehreren Stellen selbst unmittelbar oder zunächst wenigstens nur auf die von mir angezeigte Art schließt. In einem Aufsatz, der überschrieben ist: Rationes Dei existentiam etc. probantes ordine geometrico dispositae, lautet die Conclusion so: Also ist es wahr von Gott zu sagen, die Existenz sey in ihm eine nothwendige, **oder** (setzt er hinzu) Er existire. Das Letzte ist nun aber etwas ganz anderes als das Erste und kann nicht als gleichgeltend mit diesem angesehen werden, wie durch das Oder angedeutet wird (Cartesius selbst ist sich wohl bewußt, daß in seinem Begriff des vollkommensten Wesens eigentlich nur die Art der Existenz bestimmt ist. So sagt er in derselben Darstellung: Im Begriff eines limitirten, endlichen Dings ist enthalten die bloß mögliche oder zufällige Existenz, im Begriff des vollkommensten also der Begriff der nothwendigen und vollkommenen Existenz). An einer andern Stelle, in seiner V. Meditation führt er den Schluß so aus: Ich finde in mir die Idee Gottes nicht anders oder gerade so wie die Idee irgend einer geometrischen Figur oder einer Zahl, nec, fährt er alsdann fort, nec minus clare et distincte intelligo, ad ejus naturam pertinere, ut semper existat. (Bemerken Sie dieses semper wohl; hier sagt er also nicht, ad ejus naturam pertinere, ut existat, sondern nur, ut semper existat). Daraus folgt nun auch bloß, daß Gott, wenn er existirt, nur immer existirt, aber es folgt nicht, **daß** er existirt. Der wahre Sinn des Schlusses ist immer nur: entweder existirt Gott gar nicht, oder, wenn er existirt, so existirt er immer, oder so existirt er nothwendig, d. h. nicht zufällig. Aber damit ist klar, daß seine Existenz nicht bewiesen ist.

Mit dieser Kritik des Cartesianischen Arguments geben wir nun

aber zu, daß, wenn nicht die Existenz, doch die nothwendige Existenz Gottes bewiesen sey — und dieser Begriff ist nun eigentlich derjenige, der von der bestimmendsten Wirkung für die ganze Folgezeit der Philosophie gewesen ist.

Was hat es also mit dieser nothwendigen Existenz Gottes auf sich? Schon indem wir als richtigen Schlußsatz nur diesen anerkennen: Also existirt Gott nothwendig, wenn er existirt, schon dadurch sprechen wir aus, daß der Begriff Gottes und der Begriff des nothwendig existirenden Wesens nicht schlechterdings identische Begriffe sind, so nämlich, daß der eine in dem andern genau aufginge, daß Gott nicht mehr wäre als das bloß nothwendig existirende Wesen. Wäre er nur dieses, so wäre es allerdings ein von selbst sich verstehender Satz, daß er existirt. Vor allem fragt sich also:

1) Was ist unter dem nothwendig existirenden Wesen zu verstehen?

2) Inwiefern ist Gott das nothwendig existirende Wesen?

3) Sind Gott und nothwendig existirendes Wesen identische Begriffe, inwiefern ist er mehr als nur dieses?

Um also das Erste zu beantworten, soweit es auf dem Punkt, wo wir jetzt noch stehen, möglich ist (denn wir werden in der Folge noch mehr als Einmal auf diesen Begriff zurückkehren), so unterscheiden wir in allem Seyn

a) das was Ist, das Subjekt des Seyns, oder wie man auch sonst sagt, das Wesen,

b) das Seyn selbst, welches sich zu dem, **was** ist, als Prädicat verhält, ja von dem ich allgemein gesprochen sagen kann, daß es das Prädicat schlechthin ist, das was in jedem Prädicat eigentlich allein prädicirt wird. Es wird nirgends und in keinem möglichen Satz etwas anderes ausgesagt als das Seyn. Wenn ich z. B. sage: Phädon ist gesund, so wird eine Art des organischen, weiter des physischen, zuletzt des allgemeinen Seyns ausgesagt; oder: Phädon ist ein Liebender, hier eine Art des gemüthlichen Seyns. Immer aber ist es das Seyn, das ausgesagt wird. Nun steht es mir aber auch frei, das was Ist allein oder rein zu denken, ohne das Seyn, das ich erst

von ihm auszusagen hätte — habe ich es so gedacht, so habe ich den **reinen** Begriff gedacht, das, in dem noch nichts von einem Satz oder einem Urtheil ist, sondern eben der bloße Begriff (es ist absurd den reinen Begriff in das Seyn zu setzen, was gerade das über den Begriff Hinausgehende, das Prädicat ist. Nothwendig aber ist das Subjekt eher als das Prädicat, wie denn schon in der alten gewöhnlichen Logik das Subjekt das Antecedens, das Prädicat das Consequens genannt wurde). Das **was** Ist ist der Begriff *κατ᾽ ἐξοχήν*, es ist aller Begriffe Begriff, denn in jedem Begriff denke ich nur eben das, was Ist, nicht das Seyn. Inwiefern ich nun das, was Ist rein denke, so ist also hier nichts über den bloßen Begriff Hinausgehendes, mein Denken ist noch in den reinen Begriff eingeschlossen, ich kann dem, was Ist, noch kein Seyn beilegen oder attribuiren, ich kann nicht sagen, daß es ein Seyn hat, und doch ist es nicht nichts, sondern allerdings auch Etwas, es ist eben das Seyn selbst, *αὐτὸ τὸ ὌΝ*, ipsum Ens — das Seyn ist ihm noch im bloßen Wesen oder im bloßen Begriff, es ist das Seyn des Begriffs selbst, oder es ist der Punkt, wo Seyn und Denken eins ist. In dieser Bloßheit muß ich es wenigstens einen Augenblick denken. Aber ich kann es in dieser Abstraktion nicht erhalten; es ist nämlich unmöglich, daß das was Ist, von dem ich nun weiter noch nichts weiß, als daß es der Anfang, der Titel zu allem Folgenden ist, aber noch nichts selbst ist — es ist unmöglich, daß das, was der Titel, die Voraussetzung, der Anfang zu allem Seyn ist, daß dieses nicht auch sey — dieß „sey" im Sinn von Existenz genommen, d. h. vom Seyn auch außer dem Begriff. Damit wendet sich uns der Begriff nun unmittelbar und zwar in sein Gegentheil um — wir finden das, was wir als das Seyende selbst bestimmt hatten, nun auch wieder als das Seyende, aber als das Seyende in einem ganz andern — nämlich nur im prädicatlichen oder, wie wir auch sagen können, gegenständlichen Sinn, statt daß wir es vorher als das Seyende im urständlichen Sinn dachten. Hier ist die vollkommenste Conversio des Subjekts in das Objekt — wie es im reinen Begriff das bloße, reine Subjekt (suppositum, denn auch diese beiden Ausdrücke

sind gleichbedeutend) oder der reine Urstand des Seyns war — so ist es in unmittelbarer Folge seines Begriffs — eben vermöge seines Begriffs: das Seyende selbst zu seyn — ist es unmittelbar, eh' wir es uns versehen, das objektiv, das gegenständlich Seyende.

Betrachten wir es nun näher als dieses gegenständlich Seyende, wie wird es sich uns darstellen? Offenbar als das nicht nicht seyn Könnende und demnach als das nothwendig, das blind Seyende. Das blind Seyende insbesondere ist das, dem keine Möglichkeit seiner selbst vorausgegangen ist. Ich handle z. B. blind, wenn ich etwas thue, ohne mir vorher seine Möglichkeit vorgestellt zu haben. Wenn die Handlung dem Begriff der Handlung zuvoreilt, so ist dieß eine blinde Handlung, und ebenso ist das Seyn, dem keine Möglichkeit vorausgegangen, das nie nicht-seyn und darum auch nie eigentlich seyn konnte, das vielmehr seiner Möglichkeit als solcher zuvorkommt, ein solches Seyn ist das blinde Seyn. Man könnte einwenden: wir haben doch selbst zuerst von dem was Ist gesprochen und es als das Prius, als den Urstand, d. h. als die Möglichkeit des Seyns, bestimmt. Ganz richtig; aber wir fügten auch gleich hinzu, es sey in dieser Priorität nicht zu erhalten, also, wenn auch das Prius, doch nie als das Prius, der Uebergang sey ein unaufhaltsamer, es sey an sich, also es sey keinen Augenblick möglich, daß das was Ist nicht sey, also es als nicht seyend zu denken. Dasjenige nun aber, dem es unmöglich ist nicht zu seyn (quod non potest non-existere), diesem ist es auch nie möglich zu seyn — denn jede Möglichkeit zu seyn schließt auch die Möglichkeit nicht zu seyn in sich — also ist das, dem es unmöglich ist nicht zu seyn, auch nie in der Möglichkeit zu seyn, und das Seyn, die Wirklichkeit, kommt der Möglichkeit zuvor. Hier haben Sie nun also den Begriff des nothwendig seyenden, des nothwendig existirenden Wesens, und Sie begreifen zugleich aus dieser Genesis desselben, mit welcher Gewalt er auf das Bewußtseyn gleichsam einstürzt und ihm jede Freiheit nimmt. Es ist der Begriff, gegen welchen das Denken alle seine Freiheit verliert.

Nun entsteht aber die Frage, wie Gott das nothwendig seyende oder existirende Wesen genannt werden könne. Cartesius begnügt sich

mit dem populären Argument, weil die nicht nothwendige, d. h. die zufällige Existenz (wie er den Begriff bestimmt) eine Unvollkommenheit sey, Gott aber das allervollkommenste Wesen sey. Was er unter dem vollkommensten Wesen denkt, sagt er nicht; man sieht aber wohl, daß er darunter dasjenige denkt, was das Wesen alles Seyns ist, das nicht ein Seyn außer sich hat, gegen welches sein eignes Seyn sich auch als ein Seyn verhält, oder einfacher, das nicht ein Seyendes ist, das ein anderes Seyendes oder andere Seyende außer sich hat, sondern das schlechthin Seyende, das also in seinem höchsten Begriff nur eben das seyn kann, was wir das Seyende selbst, ipsum Ens, genannt haben. Ist nun Gott nur als das Seyende selbst, und ist das, was das Seyende selbst ist, nur zu bestimmen als das nicht nicht seyn Könnende, als das, dem es unmöglich ist nicht zu seyn, so ist Gott entschieden und ohne allen Zweifel das nothwendig Existirende: — dieses ist nun der höchste Sinn, in welchem das eigentliche ontologische Argument zu nehmen ist; auf dieses kommt jener sogenannte Beweis des Anselm zurück. Es leuchtet nun aber auch sofort ein, woher das Mißtrauen gegen diesen sogenannten Beweis entstanden ist, und warum namentlich die Scholastik ihn vielmehr zu widerlegen und abzulehnen als aufzunehmen für gut fand.

Hier kommen wir auf die Frage, ob der Begriff des nothwendig existirenden Wesens mit dem Begriff Gottes identisch sey.

Wir haben eben das nothwendig Existirende zugleich als das blindlings Existirende erwiesen. Nun ist aber nichts der Natur Gottes, wie sie im allgemeinen Glauben gedacht wird — und nur aus diesem hat Cartesius, haben also auch wir bis jetzt diesen Begriff aufgenommen — nichts ist der Natur Gottes mehr entgegen als das blinde Seyn. Denn das Erste im Begriff des blindlings Seyenden ist doch, daß es gegen sein Seyn ohne alle Freiheit ist, es weder aufheben noch verändern oder modificiren kann. Was aber gegen sein eignes Seyn keine Freiheit hat, hat überhaupt keine — ist absolut unfrei. Wäre also Gott das nothwendig existirende Wesen, so könnte er nur zugleich als das starre, unbewegliche, schlechthin unfreie, keines freien

Thuns, Fortschreitens, oder von sich selbst Ausgehens Fähige bestimmt werden. Entweder müßten wir bei diesem blind Seyenden stehen bleiben — wir kämen mit keinem Schritt über das blind Seyende überhaupt hinaus —, oder wenn wir von ihm aus fortschreiten, wenn wir von ihm aus etwa zu der Welt gelangen wollten, so könnte dieß nur geschehen, inwiefern wir in seinem blinden Seyn etwa eine emanative Kraft nachweisen könnten, vermöge dessen von diesem blinden Seyn anderes Seyn, z. B. das der Dinge, ausströmte — ich sage ausströmte — nicht ausginge, denn damit wäre noch immer der Gedanke einer Hervorbringung zu verknüpfen — aber eben dieser ist mit einem blinden Seyn durchaus nicht zu vereinigen; ein solches könnte höchstens als emanative Ursache gedacht werden, und auch nur dieß würde nicht geringe Schwierigkeit darbieten. Hier stoßen wir nun also, um einen Kantischen Ausdruck anzuwenden, auf eine Antinomie zwischen dem, was aus der Vernunft mit Nothwendigkeit folgt, und dem, was wir eigentlich wollen, wenn wir Gott wollen. Denn bis jetzt ist Gott offenbar ein bloßer Gegenstand unseres Wollens — wir sind durch nichts genöthigt den Ausdruck Gott zu brauchen, von dem absoluten Vernunftbegriff, von dem Begriff dessen, was Ist, ausgehend, werden wir nur auf den Begriff des nothwendig existirenden Wesens, nicht aber auf den Begriff Gottes geführt. Gehen wir aber sogar von dem Begriff Gott aus, so können wir nicht umhin zu sagen: Gott ist das Wesen alles Seyns, er ist das was Ist im absoluten Sinn, *τὸ ὌΝ*, wie er auch immer bestimmt wurde; ist er aber dieß, so ist er auch das nothwendig und blindlings Existirende. Allein wenn er das blindlings Existirende ist, so ist er eben darum nicht Gott — nicht Gott in dem Sinn, welchen das allgemeine Bewußtseyn mit diesem Wort und Begriff verbindet. Wie ist nun hier zu helfen, oder wie ist dieser Enge oder Klemme, in der wir uns befinden, zu entkommen? Es wäre eine schlechte Hülfe, wenn man bloß widersprechen wollte, daß Gott das nothwendig existirende Wesen ist. Denn damit würde der eigentliche Urbegriff aufgehoben, den wir schlechterdings nicht aufgeben dürfen, soll unserm Denken nicht überall der feste Ausgangspunkt fehlen.

Gott als solcher ist freilich nicht bloß das nothwendig oder blindlings existirende Wesen, er ist es zwar, aber er ist als Gott zugleich das, was dieses sein eignes, von ihm selbst unabhängiges Seyn aufheben, sein nothwendiges Seyn selbst in ein zufälliges, nämlich in ein selbst-gesetztes verwandeln kann, so daß es im Grunde (der Grundlage nach) zwar immer besteht, aber effektiv oder in der That in ein anderes umgesetzt ist, oder so: daß jenem selbst-gesetzten zwar immer das nothwendige zu Grunde liegt, ohne daß das effektive, das wirkliche Seyn Gottes bloß dieses nothwendige wäre.

Die Lebendigkeit besteht eben in der Freiheit, sein eignes Seyn als ein unmittelbar, unabhängig von ihm selbst gesetztes aufheben, und es in ein selbst-gesetztes verwandeln zu können. Das Todte, in der Natur z. B., hat keine Freiheit, sein Seyn zu verändern, wie es ist, so ist es — in keinem Moment seiner Existenz ist sein Seyn ein selbstbestimmtes. Der bloße Begriff des nothwendig Seyenden würde also nicht auf den lebendigen, sondern auf den todten Gott führen. Allgemein aber wird im Begriff Gottes gedacht, daß er thun kann, was er will, und da er keinen Gegenstand seines Thuns hat als seine Existenz, so — kann ich nicht sagen: es wird, aber es muß im Begriff Gottes gedacht werden, daß er frei ist gegen seine Existenz, nicht an sie gebunden, daß er sie selbst wieder zum Mittel machen, in ihrer Absolutheit aufheben kann. Wenn freilich diejenigen, welche die Freiheit Gottes aussprechen und behaupten, nicht gewohnt sind, sie auf diese Art auszusprechen — sie zu denken als Freiheit Gottes gegen seine Existenz, als Freiheit diese Existenz als eine absolut gesetzte aufzuheben: so wird doch allgemein im Begriff Gottes die absolute Freiheit des Thuns gedacht. Ich sage allgemein. Denn der Begriff Gottes gehört keineswegs der Philosophie insbesondere an, er ist unabhängig von der Philosophie vorhanden im allgemeinen Glauben. Nun steht es allerdings dem Philosophen frei, von diesem Begriff gar keine Notiz zu nehmen, ihn zu umgehen. Aber Cartesius, mit dem wir uns beschäftigen, hat ihn vielmehr hereingezogen in die Philosophie, und da ist denn die Antinomie offenbar.

Gott kann nur als das nothwendig existirende Wesen gedacht werden, und zwar in einem Sinn, in welchem diese nothwendige Existenz alles freie Thun aufhebt. Aber das, was unabhängig von der Philosophie Gott genannt wird, und unstreitig vor aller Philosophie so genannt worden, kann nicht in diesem Sinn das nothwendig Existirende seyn — er muß als frei gedacht werden — gegen sein eignes Seyn — denn sonst könnte er sich nicht bewegen, nicht von sich, d. h. von seinem Seyn, ausgehen, um ein anderes Seyn zu setzen. Die Frage ist nur, wie diese Antinomie zu überwinden. Dieses zu zeigen ist Sache der Philosophie selbst.

Von einer anderen Seite wurde das System des Cartesius folgereich und bestimmend für den ferneren Gang des menschlichen Geistes — durch die absolute Entgegensetzung zwischen Geist und Körper, die er in die Philosophie einführte. Man nennt dieß gewöhnlich den Dualismus des Cartesius. Sonst versteht man unter Dualismus das System, welches neben dem ursprünglich guten ein ebenso ursprünglich böses Princip behauptet, das bald als ein ihm völlig gleichmächtiges, bald wenigstens als ein ebenso ursprünglich wie jenes existirendes Princip angesehen wurde. So weit ging Cartesius nicht, daß er die Materie, wie jener und die Gnostiker, als Quelle alles Bösen, als das allem Guten Widerstrebende gesetzt hätte. In diesem Fall war ihm die Materie wenigstens ein wahres Princip. Allein sie ist ihm nicht das Princip der Ausdehnung, sondern die bloße ausgedehnte Sache. Er hatte anfangs, wie gesagt, an der Existenz des Körperlichen gezweifelt, dagegen woran er nicht zweifeln zu können glaubte, war seine Existenz als denkendes Wesen, wiewohl der Schluß von dem bloßen actus cogitandi, dessen allein er unmittelbar gewiß seyn konnte, weil dieser allein in der unmittelbaren Erfahrung vorkommt, auf eine ihm zu Grunde liegende denkende Substanz, wofür er die Seele ansah, keineswegs außer allem Zweifel war. Im Fortgang seiner Betrachtungen stellte er nun zwar auf die Art, wie ich gezeigt, indem er Gott als einen wahren Deus ex machina herbeirief, und im Vertrauen, daß Gott als das wahrhafteste Wesen uns mit der Körperwelt nicht als mit einer bloßen Phantasmagorie

täuschen könne — damit restituirte er zwar die Körperwelt in integrum; das Körperliche war ihm nun etwas Wirkliches, aber Geist und Körper waren einmal auseinander, und er konnte sie nicht mehr zusammenbringen. Er sah in dem Körperlichen nur den Gegensatz des Geistigen und Denkenden, ohne für möglich zu halten, daß es, so verschieden auch beide in ihrer Funktion erscheinen, dennoch ein und dasselbe Princip seyn könnte, das dort in der Materie nur im Zustand seiner Erniedrigung, hier als Geist nur im Zustand seiner Erhöhung sich befinde, dort im Zustand seiner gänzlichen Selbstverlorenheit, des völligen außer-sich-Seyns, hier im Zustand des Selbstbesitzes, des in-sich-Seyns. Ihm schien es möglich, daß ein absolut Todtes, d. h. ein solches Todtes, in dem nie Leben war, also ein ursprünglich Todtes, ein Aeußerliches ohne alles Innerliche, ein Erzeugtes ohne etwas von dem erzeugenden Princip in sich selbst zu haben seyn könne. Ein solches absolut oder ursprünglich Todtes widerstrebt aber nicht bloß allem wissenschaftlichen Begriff, sondern selbst der Erfahrung. Denn 1) gibt es doch eine lebendige Natur (Thiere; Schwierigkeit diese zu erklären); 2) die sogenannte todte ist eben nie als ein Todtes zu begreifen, d. h. als ein absoluter Mangel des Lebens, sondern nur als erloschenes Leben — als Residuum oder caput mortuum eines vorhergegangenen Processes, also eines vorhergangenen Lebens. Dieses Todte, Gebundene der Materie schien lebendigen Geistern so wenig etwas Ursprüngliches seyn zu können, daß manche es nur durch eine vorausgegangene Katastrophe sich erklären zu können glaubten, wie in Indien nur als etwas Zugezogenes, als Strafe einer Schuld, als Folge eines uralten Abfalls in der Geisterwelt, wie die älteste griechische Mythologie in der körperlichen Materie nur die erstickten Titanengeister der Urzeit erblickte. — Cartesius hielt freilich diese todte, geistlose Materie auch für etwas, aber unmittelbar, nicht aus einem früheren Zustande Gewordenes; er läßt sie in Gestalt eines rohen zusammenhängenden Klumpens von Gott erschaffen, hierauf entzweischlagen, daß sie in unendlich viele Theile auseinanderfährt, die dann durch ihre Rotationen, Wirbel u. s. w. das Weltsystem und seine Bewegung erzeugen. Diese Rohheit des wissenschaftlichen

Begriffs, die uns noch so nahe liegt und kaum durch zwei Jahrhunderte von uns getrennt ist, mag heutzutag fast unglaublich erscheinen. Man kann daran ermessen, welchen Weg der menschliche Geist seitdem zurückgelegt hat. Aber man mag daraus auch sehen, wie schwer und darum langsam die Fortschritte in der Philosophie seyn müssen, die sich diejenigen, welchen sie zu gut kommen, oder die davon profitiren, so leicht vorstellen — wenn Geister, wie Cartesius bei solchen Vorstellungen stehen bleiben konnten. Es wäre unrecht, darum geringer von ihnen zu denken.

Ich habe schon bemerkt, der Gegensatz ist bei Cartesius nicht etwa ein Gegensatz zweier Principien, so daß er ein Princip des Denkens und ein Princip der Ausdehnung annähme. Das bloße Princip der Ausdehnung könnte in seiner Art noch immer auch ein geistiges, es brauchte nicht nothwendig selbst ein ausgedehntes zu seyn, wie z. B. das Princip der Wärme darum, weil es dieß ist, nicht selbst warm ist, obgleich es den Körper warm macht, ihm Wärme mittheilt. Cartesius weiß nichts von einem Princip der Ausdehnung, sondern nur von der ausgedehnten Sache, welche eben darum ein schlechthin Ungeistiges ist. Von der andern Seite spricht er von sich selbst als von einer Sache, die denkt: je suis une chose, qui pense [1]. Das Ding, das denkt, und das Ding, das ausgedehnt ist, sind ihm also zwei Dinge, die sich gegenseitig ausschließen und nichts miteinander gemein haben; das ausgedehnte Ding ist das völlig entgeistete, geist-lose; hinwiederum ist das Geistige das schlechterdings immaterielle; das Ausgedehnte ist bloßes Neben- und Außereinanderseyn, reine Zerfallenheit, die, inwiefern sie gleichwohl als zusammengehalten erscheint, wie in den körperlichen Dingen, nicht durch ein inneres und demnach geistiges Princip, sondern nur durch äußeren Druck und Stoß zusammengehalten ist. Das ausgedehnte Ding besteht aus Theilen, die sich schlechterdings äußerlich sind, diesen Theilen selbst fehlt ein innerlich bewegendes Princip, also auch jede innere Bewegungsquelle. Alle Bewegung beruht auf Stoß, d. h. sie ist rein

[1] Med. III, pag. 263.

mechanisch. Wie in der Materie nichts von Geist, so ist nach Cartesius hinwiederum in dem Geist nichts der Materie Verwandtes, das in der Materie Seyende nicht ein nur auf andere Art Seyendes, sondern ein toto genere Verschiedenes, beide sind außer aller Berührung, zwei ganz disparate Substanzen, zwischen denen eben darum auch keine Gemeinschaft möglich ist.

Zwei Dinge, die schlechterdings nichts miteinander gemein haben, können auch nicht aufeinander wirken. Für die Philosophie des Cartesius war es daher eine sehr schwierige Aufgabe, jene unleugbare Wechselwirkung zu erklären, welche zwischen dem denkenden Wesen und dem ausgedehnten offenbar stattfindet. Wenn beide durchaus nichts miteinander gemein haben, wie können dennoch Körper und Geist so vieles gemeinschaftlich thun und gemeinschaftlich leiden? Wie wenn ein körperlicher Schmerz vom Geist empfunden wird, oder ein bloß auf den Körper gemachter Eindruck zum Geist sich fortpflanzt, und in dem denkenden Ding, das wir unsere Seele nennen, eine Vorstellung erzeugt, oder wenn umgekehrt eine Anstrengung des Geistes, ein Schmerz unserer Seele den Körper ermüdet oder krank macht, oder der Gedanke unseres Geistes, wie z. B. im Sprechen, bloß körperliche Organe ihm zu dienen zwingt, oder ein Wille, ein Entschluß unseres Geistes in dem ausgedehnten Ding, das wir unsern Körper nennen, eine entsprechende Bewegung hervorbringt. Das hierüber — bis auf die Zeit des Cartesius — in den Schulen angenommene ältere System war das System des sogenannten natürlichen oder unmittelbaren Einflusses (Systema influxus physici), das, wenn auch nicht deutlich bewußt, doch unbewußter Weise auf der Voraussetzung einer gewissen Homogenität der l e t z t e n Substanz beruhte, der b e i d e n, der Materie und dem Geist, zu Grunde liegenden und daher gemeinschaftlichen Substanz. Freilich war es eine grobe Vorstellung, wenn man dieß bloß durch ein allmähliches Feiner-werden der Materien erklären wollte, wie in gewissen Hypothesen der Physiologen, die zwar einen unmittelbaren Einfluß des Geistes auf das, was man das g r o b Körperliche nannte, für unmöglich hielten, die aber meinten, wenn man zwischen dem Geist und dem grob Körperlichen nur feinere

Materien einschalte (ehemals sprach man von Nervensaft, oder wie man sich heutzutage vermeintlich vornehmer ausdrückt, Nervenäther), so müsse doch einmal ein solcher unmittelbarer Uebergang möglich seyn.

Cartesius beseitigte die Schwierigkeiten, welche für seinen Dualismus durch die offenbare Wechselwirkung zwischen dem denkenden und ausgedehnten Ding entstunden, kürzlich damit, daß er 1) den Thieren alle Seele absprach, sie für bloße höchst künstliche Maschinen erklärte, die alle — auch ihre offenbar vernunftähnlichen Handlungen nur so ausüben, wie eine gute Uhr die Stunde zeigt. Eine Nothwendigkeit, den Thieren die Seele abzusprechen, lag für ihn auch darin: Wo sich der Gedanke findet, da findet sich eine von der Materie ganz verschiedene, also unzerstörte, unsterbliche Substanz, also rc.[1] 2) Was den Menschen betrifft, so hält er ihn zwar dem Körper nach ebenfalls nur für eine höchst künstlich eingerichtete Maschine, die, wie ein aufgezogenes Uhrwerk, völlig unabhängig von der Seele nur ihrem eignen Mechanismus gemäß alle natürlichen Handlungen verrichtet; was aber die Bewegungen betrifft, welche nicht als automatische sich erklären lassen, die gewissen Bewegungen oder Willensakten des Geistes entsprechen, so weiß er sich hier nicht anders zu helfen, als indem er annimmt, daß in jedem solchen Fall, wenn z. B. in dem Geist ein Begehren oder Wollen entsteht, das der Körper vollziehen soll, Gott selbst ins Mittel trete und in dem Körper die entsprechende Bewegung hervorbringe, — als ob es begreiflicher seyn soll, wie der höchste Geist (denn Gott ihm nicht etwa Identität) als wie der menschliche auf das rein Körperliche einwirke. Und ebenso bei Gelegenheit jedes Eindrucks, den materielle Dinge auf unsern Körper hervorbringen, tritt der Schöpfer selbst ins Mittel und bringt die entsprechende Vorstellung in der Seele hervor; die Seele für sich

[1] Diese Ursache (die Unsterblichkeit), aus welcher Cartesius den Thieren die Seele absprechen mußte, erklärt Morus in seinem Brief an Descartes (Oeuvres, Tom. X, p. 190): Ayant supposé, que le corps était incapable de penser, vous avez conclu, que partout, où se trouvait la pensée, là devait être une substance reellement distincte du corps et par conséquence immortelle; d'où il s'en suit, que, si les bêtes pensaient, elles auraient des ames, qui seraient des substances immortelles.

selbst wäre unzugänglich für alle äußeren oder materiellen Eindrücke, nur Gott vermittelt, daß meine Seele eine Vorstellung von körperlichen Dingen hat. Dieß ist also auch nicht eine wesentliche, sondern nur eine accidentelle oder occasionelle Einheit zwischen Materie und Geist. An sich bleiben beide untereinander. Es ist unitas non naturae sed compositionis. Weil nun Gott hierbei immer nur gelegenheitlich handelt, so erhielt dieses System in der Folge davon den Namen des Occasionalismus. Aber wie Cartesius überhaupt in der Philosophie fast nur erscheint, um einem andern Geist die Grundlage zu einem ganz andern System darzubieten, so hat auch diese Hypothese, wodurch der Zusammenhang zwischen Seele und Leib, Geist und Körper erklärt werden sollte, nur dadurch eine Bedeutung in der Geschichte der Wissenschaft, daß jene momentane und immer bloß vorübergehende Identität zwischen Materie und Geist, zwischen dem ausgedehnten und denkenden Ding, Veranlassung zu der bleibenden und substantiellen Identität gab, welche bald nachher Spinoza nicht bloß zwischen dem denkenden und ausgedehnten Ding, sondern zwischen Denken und Ausdehnung selbst behauptete. — Eine andere Folge des Cartesianischen Systems in dieser Beziehung war, daß die Frage nach dem sogenannten commercio animi et corporis — welche in einer hinsichtlich der Principien höher gestellten Philosophie nur eine untergeordnete Stelle einnimmt — auf längere Zeit fast zur Hauptfrage in der Philosophie wurde, mit der man, wo nicht ausschließlich, doch vorzüglich sich beschäftigte, ja daß längere Zeit ein System von dem andern fast bloß durch die Art, wie es diese Frage beantwortete, sich unterschied.

Den allgemeinsten, aber zugleich schlimmsten Einfluß übte die Philosophie des Cartesius aus, indem sie das schlechterdings Zusammengehörige gegenseitig sich Erklärende und Voraussetzende, Materie und Geist, absolut auseinander riß und so den großen allgemeinen Organismus des Lebens zerstörte, und mit dem niedereren zugleich den höheren einer todten bloß mechanischen Ansicht preisgab, die nahezu bis auf die letzte Zeit in allen Theilen des menschlichen Wissens und selbst in der Religion die herrschende blieb.

So viel über diese Seite der Cartesianischen Philosophie, die man ihren Dualismus zu nennen pflegt. Jetzt wollen wir noch einen allgemeinen Blick auf sie werfen.

Cartesius ist groß durch den allgemeinen Gedanken, daß in der Philosophie nichts für wahr gehalten werden dürfe, als was deutlich und klar erkannt werde. Da nun aber dieß unmittelbar wenigstens nicht überall möglich ist, so müsse wenigstens alles in einem nothwendigen Zusammenhang erkannt werden mit dem, dessen ich mir unmittelbar und zweifellos bewußt bin. Er brachte auf diese Art zuerst mit deutlichem Bewußtseyn in die Philosophie den Begriff eines Princips und einer gewissen Genealogie unserer Begriffe und Ueberzeugungen, in welchen nichts für wahr zu halten sey, als inwiefern es sich von dem Princip herschreiben und herleiten lasse. Seine Beschränkung nun aber bestand darin, daß er nicht das an sich Erste suchte, sondern sich mit dem einem jeden, also auch mir Ersten begnügte. (Subjektive Allgemeinheit, nicht Allgemeinheit in der Sache selbst). So hatte er im Grunde auch auf den Zusammenhang, wie er in der Sache, nämlich zwischen dem Princip und den Dingen selbst stattfindet, mit Einem Wort auf den objektiven Zusammenhang verzichtet und mit einem bloß subjektiven sich begnügt. Zwar ging er in der Folge fort zu dem Begriff des an sich Ersten, zum Begriff Gottes; allein er konnte diesen nicht wohl zum Princip machen, indem er an demselben eben nur die nothwendige Existenz begriffen hatte, nicht aber was über diese hinzukommt, und was Gott eigentlich erst zu Gott macht. Cartesius **dachte** sich auch dieses Plus noch immer bei dem Begriff Gott, aber dieses Plus trat nicht herein in seine Erkenntniß, es blieb außerhalb desselben als ein bloß Vorausgesetztes, nicht Begriffenes.

Vergleichung Bacos und Descartes'. Hätten wir in der geschichtlichen Entwicklung der neueren Systeme der chronologischen Ordnung folgen wollen, so hätten wir Baco zuerst und noch vor Descartes nennen müssen; denn er ist 1560, Descartes 1596 geboren. Indeß

fängt mit Baco die Entwicklung des neueren Empirismus ebenso wie mit Descartes die Entwicklung des Rationalismus an. Bacos Hauptwerke (und darauf kommt es doch eigentlich an) sind übrigens fast gleichzeitig mit Descartes ersten Schriften (denn dieser fing noch sehr jung schon an seine neuen Grundsätze bekannt zu machen). Man sieht nicht, daß einer dieser beiden großen Schriftsteller auf den andern Einfluß geübt hätte. Der Sache nach stehen sie also nebeneinander — es ist eine gleichzeitige Erneuerung des Empirismus, die durch Baco, und des Rationalismus, die durch Descartes geschehen ist. Von Anfang der neueren Philosophie gehen also Rationalismus und Empirismus nebeneinander her, und sind sich bis jetzt parallel geblieben. In der Geschichte des menschlichen Geistes ist es leicht, eine gewisse Gleichzeitigkeit zwischen großen Geistern wahrzunehmen, die von verschiedenen Seiten dennoch am Ende auf dasselbe Ziel hinwirken. Dieß gilt auch von Baco und von Cartesius. Das Gemeinschaftliche beider ist die Losreißung von der Scholastik. Baco setzt sich nicht eigentlich dem späteren, sondern nur dem scholastischen Rationalismus entgegen. Cartesius so gut als Baco will das, was im Gegensatz der Scholastik Realphilosophie zu nennen ist — (A. Scholastik. B. Realphilosophie: a) Rationalismus. b) Empirismus). Die ersten Maximen des Descartes führen in ihrer Entwicklung nothwendig dahin, daß es die Sache, der Gegenstand selbst ist, der durch seine Bewegung die Wissenschaft erzeugt, nicht die bloß subjektive Bewegung des Begriffs, wie in der Scholastik. Aber eben dieß will auch Baco. Seine Philosophie ist insofern Realphilosophie, als er nicht vom Begriff, sondern von Thatsachen, d. h. von der Sache selbst, soweit sie in der Erfahrung gegeben ist, ausgehen will. Allein wenn man es genauer untersucht, sind beide sich noch näher verwandt. Denn Bacos Induktion ist ihm, wie man aus seiner Erklärung deutlich sieht, noch nicht eigentlich die Wissenschaft selbst, sondern nur der Weg zu ihr. Er spricht sich darüber auf folgende Art aus: „Ich überlasse, sagt er, den Scholastikern den Syllogismus. Dieser setzt bereits bekannte und bewahrheitete (als wahr erkannte) Principien voraus (dieß ist ganz richtig; der Gebrauch des Syllogismus fängt eigentlich

erst an, nachdem man schon allgemeine und rationale Principien hat, und ist daher eigentlich wichtiger in den untergeordneten Wissenschaften als in der Philosophie; denn die Philosophie ist die Wissenschaft, welche diese allgemeinen Principien sucht) — ich überlasse, sagt also Baco, der Scholastik den Syllogismus, der mir zu nichts nützen kann, denn er setzt schon die Principien voraus, und diese sind es, die ich suche; ich halte mich also an die Induktion — nicht an jene niedrigste Art derselben, die auf dem Wege der bloßen Aufzählung fortschreitet (wie z. B. in den früheren Argumenten, wo wir die Apostel aufzählten), diese Art von Induktion hat den Nachtheil, daß das kleinste widersprechende Faktum das Resultat zerstört; sondern ich halte mich an jene Art der Induktion, welche, indem sie mit Hülfe richtiger und wohl getroffener Ausschließungen und Verneinungen die nothwendigen Thatsachen von den unnützen sondert, die ersten auf eine sehr kleine Anzahl zurückbringt und so die wahre Ursache in den kleinstmöglichen Raum einschließend deren Entdeckung um so leichter macht. Von diesen so reducirten (auf wenige zurückgebrachten) Thatsachen und immer mit dem Licht der Induktion werde ich mich Schritt vor Schritt und mit äußerster Langsamkeit zu particularen Sätzen erheben, von diesen zu mittleren, endlich von diesen zu den principiis generalissimis et evidentissimis — nun bleibt aber Baco hier nicht stehen, sondern, nachdem er diese gefunden, sagt er: auf diese wie auf unerschütterliche Grundlagen mich stützend, werde ich mit Kühnheit in meinen Gedanken vorschreiten, sey es um neue Beobachtung vorzuschreiben, oder die Beobachtung gänzlich zu ersetzen, wo sie nicht möglich ist (d. h. doch wohl nach den gefundenen allgemeinsten Principien über diejenigen Fragen oder Gegenstände entscheiden, die durch keine Beobachtung erreichbar sind), und nachdem ich mit dem Zweifel (also wie Descartes) angefangen, werde ich mit der Gewißheit enden, und eine richtige Mitte halten zwischen der dogmatischen Philosophie der Peripatetiker (d. h. der Scholastiker), die anfängt, womit sie enden sollte (den allgemeinen Principien) und der wankenden Philosophie der Skeptiker, die da aufhört, womit man etwa anfangen könnte" (mit dem Zweifel). Im Grunde will also Baco so gut wie Descartes auch

am Ende eine vorschreitende Philosophie; nur soll diese durch Induktion, regressiv begründet werden. (Baco verwirft keineswegs die allgemeinen Principien, wie er von seinen Nachfolgern, namentlich von Locke, David Hume und noch mehr von den Sensualisten verstanden worden. Er will vielmehr eben zu diesen durch Induktion gelangen, und von ihnen aus, wie er sagt, dann erst zur Gewißheit gelangen). Baco ist freilich über die Begründung nicht hinaus- und nicht in die Wissenschaft selbst hineingekommen. Aber dasselbe ist ja der Fall mit Descartes; denn auch er endigt eigentlich mit dem, wovon anfangend erst eigentlich progressive Wissenschaft möglich gewesen wäre, mit dem Höchsten, mit Gott. Beide sind eins in ihrem Gegensatz gegen die Scholastik, in dem gemeinschaftlichen Streben nach einer reellen Philosophie. Sie trennen sich entschieden erst in Bezug auf den höchsten Begriff, welchen Descartes durch ein Argument a priori, von aller Erfahrung, also auch von seinem eignen Ausgangspunkt (der unmittelbaren Thatsache Ich denke) unabhängig machen will — dadurch Urheber der apriorischen, rational-apriorischen Philosophie, während Baco unstreitig auch noch das Höchste als ein Empirisches will.

Spinoza. Leibniz. Wolff.

Wenn man sich das Cartesianische System nach seiner wahren Beschaffenheit vergegenwärtigt, so sehnt man sich nach einer besseren, schöneren, beruhigenderen Gestalt, welche sich denn auch sogleich im Spinozismus entdeckt.

Spinoza, den man als Schüler und unmittelbaren Nachfolger von Cartesius ansehen kann, geboren zu Amsterdam 1632, hatte schon, ehe er sein eigentliches System aufstellte, das Cartesianische, aber in der Richtung oder mit dem Bestreben bearbeitet, dessen System einen wirklich objektiven Zusammenhang zu geben. Der entscheidende Schritt zu seinem eignen System geschah, indem er das an sich Erste zum alleinigen Ausgangspunkt machte, aber auch an diesem nicht mehr in Betracht zog, als was sich mit Nothwendigkeit erkennen ließ, nämlich die nothwendige Existenz. Spinoza behielt von dem Cartesianischen Begriff, in welchem Gott noch immer mehr als das nothwendig existirende Wesen war, nichts bei als eben diese Bestimmung; Gott war ihm nur das nothwendig existirende Wesen; alle bei Cartesius diesem Begriff vorangegangenen Ueberlegungen schnitt er ab, und fing gleich nur mit einer Definition der Substanz an, unter welcher er eben verstand id, ad cujus naturam pertinet existere, oder id, quod cogitari non potest nisi existens, was ohne Widerspruch gar nicht als nicht seyend gedacht werden kann. Inwiefern Spinoza das nothwendig Existirende als Substanz, und zwar als absolute, allgemeine Substanz bestimmte, insofern sieht man wohl, er hatte sich das nothwendig Existirende zuerst gedacht als das allgemeine Subjekt des Seyns, was bloß als solches gedacht noch nicht das Seyende ist, sondern nur die

Voraussetzung, die Möglichkeit des Seyns, wie z. B. der Mensch als Subjekt der Krankheit gedacht darum noch nicht wirklich krank, sondern nur der krank seyn Könnende ist. Die einzelnen wirklichen Dinge sind keineswegs das Subjekt des Seyns selbst, obwohl sie seyend sind; sie sind seyend nur durch Theilnahme an dem Seyn, nicht daß sie gar nicht nicht seyn könnten, denn vielmehr können sie nicht seyn, weil ihr Seyn an das so Seyn geknüpft ist. Es ist natürlich zu demjenigen aufzusteigen, von welchem nicht bloß das so Seyn, sondern von welchem das Seyn überhaupt prädicabel ist, cujus actus est Existere, und dieses ist nur das allgemeine oder absolute Subjekt des Seyns, was wir auch das Seyende selbst nennen. Man kann versuchen, es rein und abstrakt, wo es noch das bloße Prius des Seyns ist, festzuhalten; hier wäre es dann das bloß im Gedanken Seyende, das nur ein Seyn im Denken hat (in diesem Sinn Einheit von Denken und Seyn — negativ nämlich genommen, daß das Seyn nicht außer dem Denken, also kein transitives, sondern bloß immanentes); allein, wie schon gesagt[1], es ist in dieser Enge nicht festzuhalten, es ist nicht bloß im logischen, es ist auch im transitiven Sinn das nicht nicht seyn Könnende, und so früh ich kommen mag, gleichsam eh' ich Zeit gehabt habe zu denken — vor allem Denken ist es mir oder finde ich es schon als das Seyende, weil es als das Subjekt alles Seyns eben das seiner Natur nach Seyende (sc. ist), nie als nicht seyend zu denken ist.

Dieses also ist der Ursprung des spinozischen Begriffs, der, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, bis auf die gegenwärtige Zeit der Punkt ist, um den sich alles bewegt, oder vielmehr die Gefangenschaft des Denkens, von welcher sich dieses durch die aufeinander gefolgten Systeme zu emancipiren gesucht hat, ohne bis jetzt dahin gelangen zu können. Es ist der Begriff, vermöge dessen in Gott explicite — ausdrücklich — weder Wille noch Verstand ist, nach welchem er wirklich nur der blind Existirende ist — wir können auch sagen: der subjektlos Existirende, weil er nämlich ganz und vollständig übergegangen ist in das Seyn. In der Möglichkeit ist noch immer eine Freiheit vom Seyn, also auch gegen

[1] Oben S. 18.

das Seyn. Aber die Möglichkeit ist hier verschlungen von dem Seyn. Weil jenes Erste das nur seyn Könnende ist (nicht auch das nicht seyn Könnende), so ist es eben darum das nur Seyende, d. h. das mit Ausschließung alles Nichtseyns — mit Ausschließung aller Potenz — aller Freiheit Seyende (denn Freiheit ist Nichtseyn). Demnach ist es das potenzlos und in dem Sinn das ohnmächtig Seyende, als es durchaus nicht die Macht eines anderen Seyns in sich hat. Spinoza nennt Gott Causa sui, aber in dem engeren Sinn, daß er durch die bloße Nothwendigkeit seines Wesens Ist, also nur Ist, ohne als seyn könnend (als causa) festgehalten werden zu können, die Ursache ist ganz in die Wirkung aufgegangen, und verhält sich nur noch als Substanz, gegen die sein Denken nichts vermag. Denn überrascht gleichsam von dem blinden Seyn, als dem Unversehenen, dem kein Denken zuvorkommen kann (daher dieses Seyn allerdings die Existentia fatalis, das System selbst Fatalismus ist), übereilt, sage ich, von dem blindlings über ihn stürzenden, seinen eignen Anfang verschlingenden Seyn, verliert er gegen dieses Seyn selbst die Besinnung, alle Kraft, alle Freiheit der Bewegung [1]. Daher kann man allerdings auch dem Spinozismus jene beruhigende Wirkung zuschreiben, die unter anderem Goethe an ihm gepriesen hat; der Spinozismus ist wirklich die das Denken in Ruhestand, in völlige Quiescenz versetzende Lehre, in ihren höchsten Folgerungen das System des vollendeten theoretischen und praktischen Quietismus, der wohlthätig erscheinen kann unter den Stürmen des nie ruhenden, immer beweglichen Denkens, wie Lucretius (II, 1. 2.) den Zustande iner solchen Ruhe schildert: Suave, mari magno, süß ist's bei empörtem Meer von fernem Ufer der andern Noth zu schauen — magnum alterius spectare laborem, nicht daß man an fremdem Unfall sich erfreut, sondern weil man sich selbst von dieser Bedrängniß frei fühlt. Unstreitig ist es diese Stille und Ruhe des Spinozischen Systems, welche besonders die Vorstellung seiner Tiefe hervorbringt, und mit verborgenem, aber unwiderstehlichem Reiz so viele Gemüther angezogen hat. Stets wird auch das Spinozische System in gewissem Sinn Muster

[1] Vgl. Philosophie der Mythologie S. 90. D. H.

bleiben. Ein System der Freiheit — aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen, — dieß wäre eigentlich das Höchste. Darum ist der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden, und es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat. Keiner, der sich seine selbstgegründete Ueberzeugung verschaffen will, sollte das Hauptwerk des Spinoza, seine Ethik (denn unter diesem Titel hat er sein System vorgetragen) ungelesen lassen, wie ich denn überhaupt jeden, dem es Ernst ist um seine Bildung, nicht nur zum eifrigsten Selbststudium ermahnen will, das kein Lehrer ersetzen kann, sondern zugleich zu der größten Gewissenhaftigkeit und Vorsicht in der Wahl dessen, was er liest. Zu den unvergänglichen Schriftstellern gehört besonders auch Spinoza. Er ist groß durch die erhabene Einfalt seiner Gedanken und seiner Schreibart, groß durch seine Entfernung von aller Scholastik wie auf der andern Seite von allem falschen Schmuck oder Prunk der Rede. — — Fragen wir nun aber, um welchen Preis jene tiefe Ruhe des Spinozischen Systems erkauft ist, so müssen wir antworten: um den Preis, daß Gott bloße Substanz ist, nicht freie Ursache, daher auch die Dinge zu ihm bloß ein Verhältniß haben können als zur Substanz, nicht als zur Ursache. Gott ist nicht der frei schaffende oder hervorbringende Geist, der außer sich, außer seinem unmittelbaren Seyn zu wirken vermag, er ist ganz eingeschlossen in sein unvordenkliches Seyn, also können auch die Dinge nur in ihm seyn, nur besondere Formen oder Arten, in denen sich das göttliche Seyn darstellt, nicht daß Gott selbst dadurch beschränkt würde, sondern daß jedes Ding das unmittelbare göttliche Wesen in sich nur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrückt. Wenn nun gleich Gott selbst durch diese Formen nicht beschränkt ist, inwiefern er selbst über jede hinausgeht, so verlangt man doch natürlich zu wissen, wie diese Beschränkungen des Seyns in Gott hineinkommen. Alles, was Spinoza hierauf antwortet,

ist, daß jene Affektionen und also die Dinge gerade so zur göttlichen Natur gehören und aus ihr folgen, wie die Affektionen des Dreiecks aus der Natur des Dreiecks folgen und zu ihr gehören, d. h. es ist zwischen Gott und den Dingen kein freier, sondern ein nothwendiger Zusammenhang. Aber die Art und Weise dieses nothwendigen Zusammenhangs zeigt er nicht. Zwar er nimmt Mittelglieder an zwischen den concreten Dingen selbst und zwischen Gott, d. h. er läßt die Dinge nicht unmittelbar aus Gott entstehen. Insofern könnte man für möglich halten, daß er irgend eine stetige Folge von Momenten oder Durchgangspunkten angebe, vermöge der ein verständlicher Uebergang von der höchsten Idee bis zu den Dingen, und zwar nicht bloß den Dingen überhaupt, sondern den so beschaffenen und so gegeneinander abgestuften Dingen sich nachweisen ließe. Allein mit jenen Mittelgliedern hat es folgende Bewandtniß. Als die ersten Vermittelungen zwischen Gott und den Dingen setzt er die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, die, wie er sagt, die unmittelbaren Attribute Gottes oder der unendlichen Substanz sind, d. h. die Formen, unter denen diese unmittelbar existirt (denn anders kann man sich den Begriff der Attribute wohl nicht erklären). Denken und Ausdehnung sind ihm also die zwei unmittelbaren und — jede in ihrer Art — gleich unendlichen Formen, unter welchen die schlechthin unendliche Substanz existirt, welche, inwiefern dieß nur die zwei unmittelbaren Formen ihres Seyns sind, insofern selbst weder denkend noch ausgedehnt ist. Hier, scheint es nun, müßte Spinoza zurückgeführt werden auf den Begriff der Substanz an und vor sich, und es müßte zu einer Erklärung der Attribute kommen. Die Substanz ist ihm causa sui, Ursache ihrer selbst. Diese causa sui könnte man erklären als das sich selbst Setzende. Dieses sich selbst Setzende, könnte man fortfahren, kann sich nur unter den zwei Formen, dem Denken und der Ausdehnung, als existirend setzen, etwa so, wie man späterhin gesagt hat, das sich selbst Setzende setzt sich nothwendig a) als Objekt (dieß wäre bei Spinoza die unendliche Ausdehnung), b) als Subjekt (dieß wäre Spinozas unendliches Denken). Allein man würde damit ihm Bestimmungen leihen, die in einer spätern

Entwicklung erst hervorgetreten sind, und eben damit würde seine Eigenthümlichkeit und seine individuelle Stellung in der Geschichte der Wissenschaft aufgehoben. Die Substanz des Spinoza ist ein Subjekt-Objekt, aber wobei das Subjekt ganz verloren geht.

Aber, wird man fragen, wie kommt er denn nun zu jenen sogenannten Attributen? Antwort: Zunächst nur dadurch, daß Cartesius den Gegensatz von Materie und Geist als Gegensatz von Ausgedehntem und Denkendem bestimmt und so das Universum gleichsam in zwei Welten, in die Welt des Denkens und die der Ausdehnung, getheilt hatte. Spinozas Herkunft von Cartesius ist hier ganz deutlich. Gott ist ihm (dem Spinoza) nun allerdings nicht mehr der bloß gelegenheitliche, beiden äußerlich bleibende Vermittler zwischen dem einen und dem andern, sondern die bleibende und beständige Einheit. Dem Cartesius ist das Denken außer Gott, Spinoza ist Gott selbst das unendliche Denken und selbst die unendliche Ausdehnung. Aber auch diese Einheit muß bei Spinoza nicht so genommen werden, wie man heutzutage wohl geneigt seyn könnte sie zu nehmen, nämlich so, daß das Denken auf die Ausdehnung wirkte, und daß die verschiedenen ausgedehnten Dinge sich eben dadurch voneinander unterschieden, daß an dem einen mehr, an dem andern weniger das Denken ausgedrückt wäre. So nicht. Denn außer der gemeinschaftlichen Folge aus derselben Substanz haben sie nichts miteinander gemein, sie bleiben sich so fremd als bei seinem Vorgänger. Nur während ihre Uebereinstimmung bei diesem für jeden einzelnen Fall durch einen besondern Aktus vermittelt ist oder vermittelt wird, ist sie bei jenem ein für allemal da durch die Identität der Substanz. Die wahre Idee des Spinoza ist also eine absolute Einheit der Substanz bei absoluter Entgegensetzung (gegenseitiger Ausschließung) der Attribute. Das Ausgedehnte ist ihm völlig so geistlos wie dem Cartesius, und Spinozas Ansicht der Natur, seine Physik, ist aus diesem Grunde nicht weniger mechanisch und unlebendig als die seines Vorgängers. Die Einheit zwischen beiden Attributen ist also doch eine bloß formale und äußerliche, nicht eine in ihnen selbst gesetzte und in diesem Sinn immanente und substantielle. Die Zweiheit, die er in die Einheit setzt, begründet nicht einen wirklichen

Pulsschlag, ein wahres Leben, denn die Entgegengesetzten bleiben todt und gleichgültig gegeneinander. Dieß ist nur die nothwendige Folge von dem, was schon bemerkt ist, daß Spinoza zu der Zweiheit der Attribute nicht von der Substanz aus, a priori gelangt. Sie sind ihm freilich Folgen, und zwar nothwendige Folgen der Existenz der absoluten Substanz, aber er begreift sie nicht als diese Folgen. Er sagt wohl, sie sind es, aber erklärt sie nicht. Er weist jene Nothwendigkeit nicht nach. Er nimmt sie also bloß a posteriori, aus der Erfahrung auf, weil er einmal anzuerkennen genöthigt ist, daß die Welt nicht bloß aus Geist oder Denken, sondern zum Theil auch als Materie oder ausgedehntem Wesen, und ebensowenig bloß aus Materie, sondern zum Theil auch aus Geist oder Denken besteht. Ja, wenn er der Nothwendigkeit, die ihn zu seinem System trieb, sich selbst bewußt gewesen wäre, so hätte ihn diese wohl überhaupt auf keine Zweiheit geführt, und daß er außer dem Ausgedehnten auch noch das Denkende setzt, ist eigentlich eine bloße Correktion seines Systems durch die Erfahrung. Denn das Ausgedehnte ist offenbar von beiden das Erste, das allein wahrhaft Ursprüngliche. Das Denken bezieht sich nur auf das Ausgedehnte, und könnte ohne dieses gar nicht seyn; der menschliche Geist z. B. ist eine Modification des unendlichen Denkens, die er Begriff nennt, aber dieser thätige oder lebendige Begriff ist nur der unmittelbare Begriff des menschlichen Körpers, d. h. der ganz unabhängig von ihm bestehenden, wiewohl ihm entsprechenden, Modification der unendlichen Ausdehnung. Wie kommt nun aber die unendliche Substanz dazu, außer dem Ausgedehnten auch noch den Begriff desselben zu setzen, warum bleibt sie nicht gleich bei dem Ausgedehnten stehen, das doch dem **Begriff** des Ausgedehnten der Zeit, wenn auch nicht der Natur nach, vorausgeht? Auf diese Frage gibt es nur Eine Antwort, oder es läßt sich nur auf Eine Art erklären, daß man nämlich annimmt, daß die unendliche Substanz, indem sie das Ausgedehnte oder Sich als das Ausgedehnte setzt, sich selbst nicht völlig erschöpft; nur in diesem Fall ist sie genöthigt, sich in einer höheren Stufe — in einer höheren Potenz, wie man dieß später ausgedrückt hat — nochmals zu setzen; dieses Höhere kann nicht wieder das

Ausgedehnte, wohl aber muß es der Begriff des Ausgedehnten seyn, oder zu dem Ausgedehnten sich als sein Begriff verhalten; denn immer ist das Höhere das Begreifende seines Vorausgesetzten oder Niederern, wie z. B. der Geist den Körper, seine Voraussetzung, begreift, nicht aber umgekehrt, oder die spätere Zeit immer eine frühere begreift, die sich selbst nicht begriffen. Allein diese Ansicht ist eine dem Spinoza völlig fremde, und ob er gleich die Seele den Begriff des Körpers nennt, so hat er doch für die Existenz der Seele, so wie dafür, außer dem Ausgedehnten auch noch das unendliche Denken zu setzen, keinen andern Grund als die Erfahrung. Daß er dem Ausgedehnten das Denken entgegensetzt, ist nur dem unwiderstehlichen Einfluß der Wirklichkeit zuzuschreiben und schon der Keim eines höheren Systems, der in dem seinigen liegt, ohne von ihm selbst begriffen zu seyn. Deßwegen ist Spinoza vorzüglich anregend und zum Studium empfehlenswerth, weil in seinem System überall die Keime höherer Entwicklungen ausgestreut sind. Spinoza, dessen System übrigens selbst innerhalb seiner Schranke (daß Gott die Dinge 1) überhaupt nicht setzt und 2) schon darum nicht außer sich setzt), auch als System der bloßen Nothwendigkeit, einer höheren Entwicklung fähig ist, stellt in der Geschichte der Philosophie die ganze Verschlossenheit des A. T. dar (er selbst war von jüdischer Geburt). Die höheren Entwicklungen einer späteren Zeit und ihre größeren Verhältnisse sind ihm noch fremd, aber sie sind doch vorbereitet und zum Theil angedeutet; die verschlossene Knospe kann sich noch zur Blume entfalten. Man könnte sagen, die Philosophie des Spinoza (selbst innerhalb ihrer Schranke betrachtet) ist wie das Hebräische eine Schrift ohne Vocale, eine spätere Zeit hat erst die Vocale dazu gesetzt und sie aussprechlich gemacht.

Der Gott des Spinoza ist noch ganz in Substantialität und dadurch in Unbeweglichkeit versunken. Denn Beweglichkeit (= Möglichkeit) ist nur im Subjekt. Die Substanz des Spinoza ist bloßes Objekt. Die Dinge folgen aus Gott nicht durch eine Bewegung, ein Wollen in ihm selbst, sondern auf jene stille Weise, wie nach seinem einen Gleichniß aus der Natur des rechtwinkeligen Dreiecks das Verhältniß der Hypothenuse

und der Katheten folgt. Seiner Intention nach ist also der Zusammenhang ein bloß logischer. Allein er erklärt selbst diesen Zusammenhang nicht, er versichert nur, daß ein solcher stattfinde. Als erste Mittelglieder zwischen Gott und den einzelnen endlichen Dingen setzt er die beiden Arten des Seyns, die unendliche Ausdehnung und das in seiner Art ebenso unendliche Denken. Aber die Substanz selbst schließt sich in ihnen nicht auf, sondern beharrt in ihrer Verschlossenheit als bloßer Grund ihrer Existenz, ohne als das gemeinschaftlich Seyende, als das lebendige Band derselben hervorzutreten. Auf die Frage, warum er der Gottheit gerade diese und keine andern Attribute gebe, antwortet er in einem seiner Briefe: dieß geschehe bloß darum, weil an dem Menschen oder in der menschlichen Natur keine andern als diese beiden erkennbar seyen (also kein Grund in der Substanz selbst, sondern bloß in der Erfahrung).

Dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung gibt er dann wieder zwei untergeordnete Modos, wie er sie nennt, nämlich Bewegung und Ruhe. Diese also sind wieder die unmittelbaren Attribute der unendlichen Ausdehnung, so wie dann Wille und Verstand unmittelbare Attribute des unendlichen Denkens. Neue Mittelglieder. Allein er kommt dadurch den einzelnen, wirklichen Dingen nicht näher, die entweder ausgedehnte oder denkende sind, und die Affektionen, d. h. Bestimmungen der unendlichen Substanz, zunächst entweder der als ausgedehnt oder der als denkend sich darstellenden sind. Die ganze Folge ist also diese: Ganz zu oberst unendliche Substanz, hierauf Attribute, dann Modi, zuletzt Affektionen. Aber wie diese Affektionen im Unendlichen entstehen, diese Frage weist er ganz ab. Weil er schlechterdings keinen eigentlichen Uebergang vom Unendlichen zu dem Endlichen zugeben kann, so läßt er keines dieser endlichen Dinge unmittelbar aus dem Unendlichen entspringen, sondern nur mittelbar, nämlich vermittelt durch ein anderes einzelnes oder endliches, das selbst wieder durch ein anderes vermittelt ist, u. s. f. ins Unendliche. Jedes einzelne oder endliche Ding ist, wie Spinoza sagt, zum Daseyn und Wirken bestimmt nicht von Gott schlechthin, sondern von Gott, sofern er selbst schon als afficirt gedacht wird von

irgend einer Bestimmung, und diese Bestimmung selbst wieder ist nicht unmittelbar von Gott gesetzt, sondern nur von Gott, sofern er wieder mit einer andern behaftet ist, u. s. f. ins Unendliche. Ich komme also nie auf einen Punkt, wo ich die Frage aufwerfen könnte, wie die Dinge aus Gott folgen oder gefolgt sind. Spinoza leugnet also jeden wahren Anfang des Endlichen, von jedem Endlichen werden wir immer nur wieder an anderes Endliches gewiesen, von dem jenes zum Daseyn bestimmt ist, dieß geht ins Unendliche zurück, so daß wir nie fertig werden und nirgends ein unmittelbarer Uebergang aus dem Unendlichen ins Endliche nachweisen können.

Wir sind genöthigt, mit der Erklärung jedes Dings ins Unendliche zurückzugehen. Spinoza behauptet dennoch, daß jedes Ding zeitlicher Weise nur aus einem andern Ding, aus der Natur Gottes aber nur ewiger Weise (aeterno modo), aber so, daß eine die andere einschließt, folge. Alle Dinge — sowohl die jetzt seyenden, als die einst waren oder künftig seyn werden — sind durch die Natur Gottes ewiger Weise, wie die Eigenschaften eines Dreiecks, gesetzt.

Wie läßt sich nun das ewige und also zugleich Gesetztseyn mit jenem Rückgang ins Unendliche reimen, d. h. wie läßt sich jener Rückgang ins Unendliche dennoch in Ansehung Gottes zugleich als ein absolut präsenter oder gegenwärtiger denken? Spinoza antwortet hierauf durch ein mathematisches Gleichniß. Man denke sich, sagt er, zwei aus verschiedenen Mittelpunkten beschriebene Kreise, deren einer den andern einschließt, so werden die Ungleichheiten des zwischen diesen zwei Kreisen befindlichen Raums oder die Veränderungen, welche eine in diesem Zwischenraum bewegte flüssige oder weiche Materie erleiden müßte, alle Zahl übertreffen. Und dennoch, sagt er, ist hier keine äußere Unendlichkeit. Gerade wie nun hier mit der bloßen Idee zweier aus verschiedenem Mittelpunkt, aber nicht concentrisch beschriebenen Kreise eine unendliche Zahl von Ungleichheiten oder Veränderungen in einem beschränkten Raum gleichzeitig und actu gesetzt ist, so ist mit der Idee Gottes ein unendlicher Fortgang von einem Ding zum andern gesetzt. Man kann also innerhalb des mit Gott gesetzten Seyns ins Unendliche fortgehen, ohne

je aus der göttlichen Natur hervorzutreten, aber auch ohne je einen wahren Anfang des Endlichen zu finden. Kein Endliches ist unmittelbar aus Gott erklärbar. (Spinoza hat die eben beschriebene Figur zweier ineinander gelegter, aber nicht concentrischer Kreise, die also in keinem Punkt gleich weit voneinander entfernt sind, als eine Art von Symbol oder Emblem seiner ganzen Philosophie betrachtet, und sie ist daher vor seinen opp. posth. in Kupfer gestochen. Der Mathematiker, sagt er näher, zweifelt keinen Augenblick, daß die Ungleichheiten des zwischen beiden befindlichen Raums oder die Zahl der Veränderungen, die eine in demselben bewegte nachgiebige Materie erleiden würde, durch keine Zahl bestimmbar, in diesem Sinn unendlich ist; er schließt dieß nicht aus der Größe des eingeschlossenen Raums. Denn ich kann von diesem Zwischenraum wieder einen beliebig großen oder kleinen Theil nehmen, und es ist immer dieselbe Unendlichkeit gesetzt, zum Beweis, daß dieß eine Unendlichkeit ist, die in der Natur der Sache liegt und mit der Sache, d. h. mit der Idee, gesetzt ist. So also ist mit der Natur Gottes eine wesentliche Unendlichkeit gesetzt, innerhalb welcher ich ins Unendliche fortgehen kann, ohne je aus der göttlichen Natur herauszutreten).

Aber woher denn nun — nicht dieses oder jenes Ding, diese oder jene Affektion, sondern woher Affektionen der göttlichen Substanz überhaupt? Hierauf ertheilt Spinoza keine Antwort, wie er denn auch keine ertheilen kann. Bestimmung, Schranke u. s. f. läßt sich nur denken, wo Besonnenheit ist, aber das Seyn der Substanz ist ein völlig besinnungs- und in diesem Sinn schrankenloses, nämlich auch sich selbst nicht beschränkendes oder reflektirendes Seyn. Spinoza setzt also Bestimmungen in die unendliche Substanz, nicht weil in ihr selbst oder ihrem Begriff eine Nothwendigkeit liegt, sich selbst Bestimmungen zu geben, sondern weil er die Dinge nur als Selbstbestimmungen der unendlichen Substanz denken kann; daß es aber Dinge gibt, weiß er bloß aus Erfahrung, es würde ihm, so zu sagen, nicht einfallen, Affektionen in die unendliche Substanz zu setzen, wenn er keine Dinge in der Erfahrung vorfände, und so zeigt sich denn, daß er einen objektiven

Zusammenhang zwischen Gott und den Dingen zwar behauptet, aber ihn nicht wirklich aufzeigt, die Dinge sind ihm nicht von seinem Princip aus, sondern anderswoher gewiß. Es hilft nicht etwa zu sagen: Im System des Spinoza haben die endlichen Dinge keine Wahrheit, nur die unendliche Substanz, nur Gott Ist eigentlich, die Dinge haben keine wahrhafte wirkliche Existenz. Gut, antworte ich, so erkläre mir nur wenigstens ihre nicht-wirkliche, ihre bloß scheinbare Existenz. Oder: „Alles Endliche als solches nur nicht-Seyn, nur Schranke (= Negation)". Gut, so erkläre mir diese Negationen, und zwar von der Substanz aus; denn dieß muß gefordert werden.

Der Spinozismus zeigt sich also auch von dieser Seite als ein System von unvollständiger und unvollkommener Entwicklung. Hätte er statt der todten, blinden Substanz die lebendige gesetzt, so bot ihm jener Dualismus der Attribute ein Mittel dar, die Endlichkeit der Dinge wirklich zu begreifen. Wenn nämlich das ausgedehnte Wesen eigentlich das blinde, besinnungslose ist, so konnte das unendliche Denken als die ihm entgegengesetzte Potenz bestimmt werden, als die jenes außer sich Gesetzte in sich selbst zurückzubringen suchende. Dadurch entstanden denn nothwendig Modificationen 1) des ausgedehnten Wesens, und zwar nicht bloß Modificationen überhaupt, sondern bestimmte und untereinander abgestufte Modificationen des ausgedehnten Seyns, zugleich aber, indem das Denken in seinem Verhältniß zu dem Ausgedehnten einen Widerstand fand und in jeder derselben nur bis zu einem gewissen Grad des Aktus sich erhob, so waren auch in ihm, dem Denken, Bestimmungen, Modificationen gesetzt. Dieser Gedanke ist aber dem Spinoza völlig fremd, es ist, wie gesagt, ein unentwickeltes System, und inwiefern aller Irrthum nur eben von der mangelnden Kraft der Entwicklung herrührt, so ist es damit schon als falsches oder irriges dargethan, ohne daß man nöthig hat, zu den gewöhnlichen Anklagen desselben zu greifen, die theils ungerecht, theils in der That zu unbestimmt sind, um etwas gelten zu können.

Die Anklagen der ersten Art werden meist zusammengefaßt in dem ominösen Wort Pantheismus, mit dem heutzutage nach Belieben auch

das Verschiedenartigste bezeichnet wird, und dessen viele sich nur als eines leicht, ohne Nachdenken anzuwendenden Werkzeugs bedienen, um an dem, was sie nicht zu widerlegen, weil nicht einmal zu verstehen fähig sind, wenigstens einen ohnmächtigen Zorn auszulassen. Da dieser Begriff in so allgemeinem, ja man kann sagen, fast beständigem Gebrauch ist, so werde ich hier etwas über die möglichen Bedeutungen desselben, jedoch zunächst nur in Bezug auf Spinoza, sagen. Die gemeinste Vorstellung von Pantheismus und, inwiefern man das System des Spinozismus für Pantheismus erklärt, auch des Spinozismus ist diese: nach demselben sey jedes einzelne Ding, jeder Körper z. B., nur ein modificirter Gott, es gebe daher so viel Götter als einzelne Dinge; einige Neuere haben in diesem blinden Anlaufen gegen Pantheismus diesen sogar für einerlei mit Fetischismus erklärt, was allem hergebrachten und wohlbekannten Verstand der Worte entgegen ist. Denn es wird z. B. niemanden, der die Unterschiede menschlicher Vorstellungsweisen auch bloß historisch kennt, einfallen, den Fetischismus der Negervölker, die eine Straußenfeder, einen Zahn, oder ein Stück Holz oder Stein zum Gegenstand ihrer Andacht wählen, für einerlei zu halten mit dem Pantheismus eines gebildeten Indiers. In besonderer Beziehung auf Spinoza ist es jedem auch wissenschaftlich Ungeübten begreiflich zu machen, daß gerade, wenn das **alles** Seyende, als solches, welches eben darum selbst nicht ein besonderes oder einzelnes Seyendes seyn kann, **Gott** ist — daß gerade darum Gott selbst nichts von allem **Besonderen** oder **Einzelnen** seyn könne. — Nun läßt sich aber der Begriff auch so fassen: Obgleich nichts Einzelnes Gott genannt werden könne, so sey doch die Welt als Einheit oder als **All** gedacht Gott gleich, oder, wie man gewöhnlich sagt, von Gott nicht unterschieden. Allein versteht man unter diesem All wirklich nur das Collektivum der endlichen Dinge, so ist es nicht wahr, daß Spinoza sie von Gott nicht unterscheide. Denn das ist seine beständige Lehre von Anfang bis zu Ende, Gott sey das, was durch sich selbst begriffen werde, was keinen andern Begriff voraussetze, die Welt aber sey das, was nur **nach** Gott sey, und nur als Folge von Gott begriffen werde (Substantia divina

naturâ prior suis affectionibus). Diese Lehre, welche die absolute Selbständigkeit Gottes und die absolute Unselbständigkeit der Dinge behauptet, setzt zwischen beiden einen Unterschied, der wahrhaft differentia totius generis ist, und so wenig als das einzelne Ding, so wenig kann auch die Welt als bloßer Complex derselben nach Spinoza je Gott genannt werden. Zum Ueberfluß sagt noch Spinoza: Substantia infinita in se considerata et sepositis suis affectionibus allein sey Gott. Es bliebe also nur übrig zu sagen, nach Spinoza sey zwar die Welt nicht Gott, wohl aber sey umgekehrt Gott die Welt, oder er sey Welt überhaupt, d. h. es sey unmittelbar mit seinem Seyn eine Totalität von Bestimmungen dieses Seyns gesetzt. Hieraus würde aber nicht folgen, daß alles — Gott sey, wie man durch das Wort Pantheismus ausdrückt, sondern daß Gott alles sey. Hier wird es nun aber allen Systemen ungemein schwer zu zeigen, wie und in welchem Sinne Gott nicht alles sey, d. h. wie man Gott von irgend etwas schlechthin ausschließen könne. Ferner ist auch der Sinn des Satzes: Gott sey alles, nicht der, er sey seinem Wesen nach alles, denn dieß bleibt immer einfach (prius affectionibus) und Eins, sondern nur, er sey seiner Existenz nach alles; der als existirend, in der Entfaltung seines ganzen Seyns und gleichsam außer sich betrachtete Gott sey die Totalität aller Bestimmungen des Seyns, nicht aber Gott in seinem Wesen, an sich oder in seiner Verborgenheit betrachtet. Dieß ist eine sehr wichtige Unterscheidung, die man gewöhnlich gern übersieht. Indeß ist es allerdings auch mit dieser Unterscheidung noch nicht ausgemacht, daß es eine richtige Art von Gott zu denken und zu sprechen sey, wenn man sagt, Gott sey in seinem Seyn oder seinem Seyn nach die Totalität aller Bestimmungen des Seyns, und wenn man dieß (obgleich nicht ganz sprachrichtig) Pantheismus nennen will, so ist allerdings über diesen Begriff des Pantheismus noch nicht entschieden. Dieß zu entscheiden, ist Sache der Philosophie selbst.

Andere Vorwürfe, die man Spinoza macht, sind, wenn man sie genauer untersucht, eigentlich unbestimmt, denn jeder Vorwurf wird ein bestimmter nur, wenn man dem Verworfenen das Rechte und das Wahre

entgegenstellen kann, wie man z. B. kein Recht hat, einen Feldherrn zu tadeln, daß er die Schlacht verloren, wenn man nicht angeben kann, wie er sie entweder hätte vermeiden oder gewinnen können. So ist es namentlich auch mit jener angeblichen Nichtunterscheidung Gottes von der Welt. Solange die bisherige Unbestimmtheit in Ansehung der **Art** von Einheit, in welcher Gott nach jedem System mit der Welt stehen muß, fortdauert (denn in eine förmliche Trennung darf doch die Unterscheidung in keinem Fall ausschlagen), solang die Grenze jener Unterscheidung nicht angegeben, so lang hat jener Vorwurf gegen Spinoza keine Bestimmtheit. Dasselbe ist von dem anderen nicht minder gewöhnlichen zu sagen, daß Spinoza die Persönlichkeit Gottes leugne. Allerdings hat Gott nach Spinoza keine von seinem Wesen verschiedene Existenz. Er ist *nur* sein Wesen, und sein Wesen ist das allgemeine Wesen, die allgemeine Substanz. Ferner ist er auch gegen die Welt nicht in einem *freien*, d. h. persönlichen, Verhältniß; die Welt ist eine Folge seiner Existenz, und da er seiner *Natur* nach, d. h. nothwendig existirt, so ist auch die Welt eine Folge seiner Natur. Aber solange die wissenschaftlichen Begriffe so beschaffen sind, daß selbst diejenigen Philosophen, welche für die Persönlichkeit Gottes streiten, sich zu dem Bekenntniß gezwungen sehen: nach wissenschaftlichen Begriffen sey die Persönlichkeit Gottes unbegreiflich, so lange hat auch dieser Vorwurf keine Kraft.

Es bleibt also in Ansehung des Spinozismus vor der Hand wohl nichts klar, als daß er ein System bloßer Nothwendigkeit sey, d. h. das alles als bloß nothwendige Folge aus der göttlichen Natur (nicht als freie, zufällige Folge seines Wollens) erklärt. Allein es ist dieß kein Vorwurf, der dem Spinozismus ausschließlich gemacht werden kann.

Die Lehre des Spinoza ist im Allgemeinen ein Nothwendigkeitssystem. Aber auch innerhalb dieser Schranke ist es ein unentwickeltes System. Insbesondere darum, weil die Substanz bei ihm ganz unbeweglich ist, die todt, unbeweglich *nur seyende*, in ihrem Seyn verlorene, nicht in diesem Seyn sich selbst besitzende und steigernde, die sich also auch wieder frei verhielte gegen dieses Seyn. Wenn nun der Spinozismus ein unentwickeltes Nothwendigkeitssystem ist, so läßt sich zum voraus erwarten,

daß zunächst in den unmittelbar folgenden Lehren nun eben dieses Nothwendigkeitssystem mehr entwickelt, nicht aber die Nothwendigkeit selbst überwunden worden sey. Denn es ist die Natur des menschlichen Geistes, besonders im philosophischen Fortschreiten nichts unerörtert zurückzulassen, auch von einem Princip nicht abzustehen, bis es in allen seinen Folgen erschöpft ist. Nicht daß entgegengesetzte Bestrebungen und Versuche nicht immer dazwischen treten, so auch gegen Spinoza und die folgenden — aber da sie sich gegen das Unentwickelte richten, so gewinnt dieß durch den Widerspruch selbst nur eine höhere Stufe der Entwicklung, und es steht nun mit ganz andern und neuen Kräften wieder auf, gegen welche die früheren Einwürfe, die nur das Unentwickelte trafen, nichts mehr vermögen.

Man hat das Leibnizische System (in der Aufeinanderfolge der philosophischen Entwicklung das nächste nach dem Spinozischen) schon sehr früh als ein dem Spinoza stillschweigend entgegengesetztes und dessen Princip gleichsam untergrabendes gerühmt. Allein es verhält sich damit ganz anders. Was man im Spinozismus das Anstößigste fand, war, daß Gott unter dem Einen seiner Attribute betrachtet die ausgedehnte Substanz sey. Nun sagt man: Leibniz räumt das Ausgedehnte überhaupt hinweg und vergeistigt alles. Allein in dem Sinn, in welchem es Leibniz entfernt, war es auch durch Spinoza schon entfernt, und umgekehrt in dem Sinn, in welchem es Spinoza behauptet, behält es auch Leibniz bei. Nämlich Leibniz sagt: Die Substanz ist Monas; wir können dieß vorläufig genügend erklären, wenn wir sagen: seine Meinung ist, die Substanz sey geistige Substanz. Dieser Begriff tritt aber zunächst nur entgegen der schlechten Vorstellung von der Materie als einem Zusammengesetzten. Leibniz sagt: Sowohl das, was wir das Ausgedehnte als das, was wir das Denkende nennen, — beides ist an sich nur geistige Substanz. Aber eben dasselbe sagt rechtverstanden auch Spinoza, der mehr als einmal versichert, die Ausdehnung als göttliches Attribut, oder sie wahrhaft betrachtet und so wie sie Ist, sey nicht in Theile trennbar oder aus Theilen zusammengesetzt, sondern ein schlechthin Einfaches; ebenso sey auch die Materie nicht theilbar oder zusammengesetzt

als Substanz, sondern nur sofern sie abstracte, abgezogen von der Substanz und folglich unwahr, betrachtet werde. Wenn man nun unter dem Materiellen nur das Zusammengesetzte versteht, so war dem Spinoza das Ausgedehnte oder die Substanz unter diesem Attribut betrachtet ebenso geistig wie Leibniz selbst die Vorstellung. Die theilbare oder aus Theilen zusammengesetzte Materie entsteht dem Spinoza ebensowohl nur in Folge einer falschen und unrechten Betrachtung, als sie Leibnizen durch eine bloß verworrene Vorstellung entsteht. Leibniz leugnet auch nicht schlechthin das Theilbare der Materie (als Schein). Leibniz nimmt jene Einheiten, die er Monaden nennt, auch als die letzten, obwohl geistigen Elemente alles Materiellen an. Eine Monade für sich betrachtet ist schlechthin unkörperlich, reine Vorstellkraft (denn dieß: Vorstellkraft zu seyn, ist nach ihm das Wesen alles Seyenden. Nur dasjenige Ist, was vorstellt); aber mehrere Monaden bilden zusammen ein Ganzes, das aus relativ untergeordneten und relativ herrschenden Monaden besteht, über denen zuletzt Eine dominirende Monas sich erhebt. Wer nun dieses Ganze so sähe, wie es Gott sieht, d. h. nur als ein Ganzes zusammenhangender und einander gegenseitig voraussetzender rein geistiger Kräfte, der würde nichts von körperlicher Ausdehnung wahrnehmen. Allein das einzelne Weltwesen, der Mensch z. B., steht nicht in jenem perspektivischen Mittelpunkt, wo ihm die Dinge so erscheinen, sondern außer demselben, und durch diese Art von Verschiebung der Monaden aneinander entsteht eine verworrene Vorstellung, und der bloße Schein, das bloße Phänomen dieser verworrenen Vorstellung ist das körperlich Ausgedehnte, das an sich nicht mehr Realität hat als z. B. der Regenbogen. Was nun Spinoza auf diese Art durch eine bloß abstrakte Betrachtungsweise, durch Abstraktion von der an sich untheilbaren Substanz entstehen läßt — das Scheinbild der theilbaren Materie —, das entsteht für Leibniz durch eine verworrene Vorstellung. Jedes körperliche Ding ist an sich nur ein Ganzes geistiger Kräfte, könnten wir es adäquat vorstellen wie Gott, so würden wir nichts als Geistiges darin sehen. Nur die verworrene Vorstellung erzeugt den Schein der Körperlichkeit. Welche von beiden Erklärungen

einleuchtender ist, will ich nicht untersuchen. Ich erwähne dieß nur in der Absicht, zu zeigen, daß wenn man unter der Monas das einfache Geistige versteht, die wahre Substanz der Materie auch dem Spinoza einfach und untheilbar ist. Hierin also hat Leibniz nichts vor Spinoza voraus; dagegen ist zwischen beiden der große Unterschied, daß Spinoza an den zwei Attributen einen wirklichen Gegensatz hat, den er freilich zur Entwicklung nicht benutzt, der aber doch benützt werden könnte. Wo Gegensatz ist, da ist Leben. Leibniz dagegen ist ein absoluter Unitarier, um mich so auszudrücken. Er kennt nichts als Geist, bei ihm ist nichts Ungeistiges, dem Geist Entgegengesetztes. Die Unterschiede, die bei ihm vorkommen, sind wirklich bloß quantitative — es gibt vollkommenere und unvollkommenere Monaden; die eine ist ihm in Bewußtlosigkeit versunken, die andere bewußt; aber weder woher dieser Unterschied eigentlich kommt, kann er darlegen, denn er hat nichts an sich Ungeistiges, an sich dem Bewußten Entgegengesetztes, noch warum überhaupt ein solcher Unterschied stattfindet. In dieser Hinsicht wäre also mit Leibniz' Monadenlehre gegen Spinoza nicht viel gewonnen.

Auf andere Art aber hat man gemeint, im Begriff der Monas einen Gegensatz und Widerspruch gegen den Spinoza zu finden. Denn jede Monas sey eine eigne, eine rein in sich abgeschlossene Substanz, es gebe daher so viele Substanzen oder Centra, als es Monaden gebe, und nicht bloß Eine Substanz, wie Spinoza behauptet. Allein in dem Sinn, in welchem Leibniz mehrere Substanzen annimmt, in dem Sinn nimmt sie auch Spinoza an, nämlich mehrere, ja unendlich viele Modificationen der Substanz, und in dem Sinn, in welchem dieser nur Eine Substanz behauptet, muß am Ende auch Leibniz nur Eine annehmen. Denn er denkt sich, wie schon gesagt, die Monaden einander unter- und übergeordnet; dieß führt ihn auf eine Urmonade, auf eine alles dominirende, eine Weltmonade. Diese Urmonas ist Gott, der auch die einzige Substanz ist, wenn man unter Substanz das versteht, was Spinoza: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, und so denkt sie sich Leibniz wirklich. Alles kommt nur darauf an, welches Verhältniß er den abgeleiteten, von der Urmonas abhängigen

Monaden zu der Urmonade gibt. Hierüber will ich denn seine eignen Worte anführen: Deus solus est unitas primitiva, sive substantia originaria (= cujus conceptus non eget etc.), cujus productiones (hier Schöpfung) sunt omnes monades creatae aut (NB.) derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem Creaturae limitatas, cui essentiale est, esse limitatam. Also Gott allein ist ihm substantia originaria; von ihm werden die andern producirt. Spinoza bedient sich dieses Worts nicht, oder nur uneigentlich. Die Dinge sind dem Spinoza bloße logische Emanationen. Es fragt sich also, was dieses Produciren bei Leibniz bedeute. Statt eines Begriffs gibt er uns ein Bild — die einzelnen, abgeleiteten Monaden entstehen durch ein beständiges Ausblitzen oder Wetterleuchten der Gottheit. Ein solches Effulguriren ist etwas zu Unbestimmtes, als daß man daraus die Bestimmtheit der Dinge erklären könnte. Er erklärt also die Bestimmtheit der Dinge, indem er sagt: jenes Wetterleuchten werde durch die Receptivität der Creatur limitirt (sie haben nur ein gewisses Maß, Gott aufzunehmen). Hier müßte man also der Creatur eine Receptivität zuschreiben, noch ehe sie existirt; es sey der Creatur, sagt er, wesentlich, limitirt, eingeschränkt zu seyn. Freilich wenn sie erst ist. Aber die Frage ist ja eben die Creatur, d. h. also, wie die Limitation entstehe, und da diese nicht bedingt seyn kann durch die eingeschränkte Receptivität der noch nicht existirenden Creatur, und der Grund dieser Einschränkung ebensowenig in der unendlichen Macht der Gottheit liegen kann, so ist leicht einzusehen, daß der Grund der Limitation nur in dem göttlichen Willen liegen kann. Dieß sagt Leibniz nicht, so offenbar er es sagen müßte (er respektirt die Limitation der Creatur). Daß er dieß zu behaupten so offenbar vermeidet, zeigt wohl, wie das Ganze gemeint ist. Nämlich er will mit dem übrigens schönen Bilde des Wetterleuchtens, wobei Gott gleichsam wie eine von Realität schwangere Wolke gedacht wird, nur sagen: die geschaffenen Monaden folgen aus Gott oder der göttlichen Natur ebenso still und ohne eigne That, wie sie nach Spinoza aus ihr folgen. Er bedient sich nur eines physischen Bildes, wie

Spinoza eines geometrischen Gleichnisses; in der Sache aber läuft es auf Eins hinaus. Das von ihm gebrauchte Bild kommt auf das uralte der Emanation zurück. Aber auch Spinoza ist ja Emanationist, freilich nicht physischer, sondern logischer; auch behauptet er freilich nicht ein äußeres Getrenntwerden des Ausfließenden von seiner Quelle, wie man die Emanation gewöhnlich versteht (denn ob sie je und in irgend einem System, z. B. dem der jüdischen Cabbala, so zu verstehen gewesen sey, ist noch eine große Frage), sondern das aus Gott Folgende bleibt in Gott, und man kann insofern seine Lehre eine immanente Emanationslehre nennen. Die reinen Monaden sind aber auch nach Leibniz in Gott. Denn das Körperliche entsteht ihm nur, indem sie außer Gott betrachtet werden. Ein wahrer Unterschied dagegen liegt in dem schon Bemerkten. Wenn Spinoza, ob er gleich keinen Gebrauch davon machte, doch in der ursprünglichen Zweiheit, die er in das höchste Wesen setzte, noch immer ein Mittel besaß, eine Schöpfung endlicher Dinge begreiflich zu machen, so fehlt dieß Leibnizen gänzlich. — Noch ist zu bemerken, daß Leibniz mit jener Erklärung nur erst die einfachen Monaden hat, noch nicht aber eigentlich die Dinge, welche nach ihm aus einer Accumulation oder Verkettung von Monaden bestehen. Es müßten also eigentlich nicht die Monaden, sondern diese Totalitäten, Verknüpfungen oder Systeme von aus Gott emanirten seyn, oder müßte noch besonders erklärt werden, wie sie auf die angenommene Weise verknüpft werden, d. h. es lohnt nicht der Mühe, weiter in dieser Beurtheilung zu gehen; denn was angeführt worden, reicht wohl hin, uns zu überzeugen, daß man dem sinnreichen Manne Unrecht thun würde, wenn man seine Monadenlehre für etwas mehr als für eine Hypothese halten wollte, die er sich ausgedacht hatte, vielleicht nur um dem Spinozismus einstweilen etwas anderes entgegenzustellen, um die Welt darüber gleichsam zu zerstreuen. Von einer Seite gelang es dieser Hypothese wirklich sich wichtig zu machen. Denn wie die Zeitgenossen sich meist an die Nebensache hängen, so war jene Cartesianische Frage de commercio animi et corporis die allerwichtigste geworden. Hier unterschied sich nun Leibniz von Cartesius dadurch. Leibniz war entschiedener Antidualist,

Leibliches und Geistiges waren ihm insofern eins, als er beides zuletzt auf den Begriff der Monas zurückführte. Er hatte also nicht die Schwierigkeit, welche Cartesius hatte. Aber jede Monas war ihm ein absolutes Centrum, ein Universum für sich, eine abgeschlossene Welt, eine reine Ichheit, in die nichts von außen hineinkommen konnte. Die Monaden, sagt er, haben keine Fenster, durch welche die Dinge hineinstiegen. Wie kommt es denn aber, daß diese Monaden, die gegeneinander lauter Selbständigkeiten sind, unter sich übereinstimmen, oder daß die eine bestimmend für die Vorstellungen der andern wird, denn ihr Wesen besteht ja in bloßer Vorstellung, jede Monas ist nur eine eigne, selbständige vis repraesentativa, oder ein centrum repraesentativum Universi, das freilich nur wieder die Vorstellungen der andern vorstellt? Wie läßt sich insbesondere jenes innige und unmittelbare Verhältniß erklären zwischen der Monade, welche die dominirende meines Organismus, die unmittelbare Seele des Leibes, die bloß thierische Seele ist, und zwischen der höheren, welche die vernünftige Seele ist? Hierauf antwortet Leibniz: „Beide sind so zueinander gestimmt und aufeinander berechnet, daß die vernünftige Seele zufolge der bloßen immanenten Evolution ihrer Vorstellungen, und ohne aus sich selbst hinauszugehen, alles vorstellt, was in dem Körper vorgeht, gleich als ob sie von ihm afficirt würde (wer sieht hier nicht den nur im Ausdruck verkümmerten Spinozischen Satz? ... Spinoza sagt: die Seele ist nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Körpers, an die Stelle von: Begriff setzte Leibniz das bei weitem nicht so viel bedeutende Wort: Vorstellkraft); hinwiederum, fährt er fort, drückt der Körper bloß einem immanenten Gesetz seiner Evolution folgend alles, was in der Seele vorgeht, durch seine Bewegungen aus, gleich als wäre er zu diesen von der Seele bestimmt worden; sie verhalten sich (er selbst bedient sich dieses Gleichnisses) wie zwei Uhren, die der Meister so eingerichtet und aufgezogen hat, daß die eine, ohne von der andern zu wissen, zugleich mit der andern Stunden und Viertel schlägt. Dieses also ist das so berühmt gewordene System der sogenannten vorherbestimmten (prästabilirten) Harmonie, zu seiner Zeit Gegenstand unendlicher Erörterungen, eines

langen Hin- und Widerredens, heutzutag höchstens als eine philosophische Antiquität zu betrachten und als Anlaß, sich über die Langmuth des deutschen Geistes zu verwundern, der bei so wenig natürlichen und doch zugleich so untergeordneten Vorstellungen so lange sich festhalten ließ.

Wenn wir nach allem diesem den Leibnizianismus zunächst nur als einen verkümmerten Spinozismus ansehen können, so müssen wir wenigstens Eine verdienstliche Seite desselben rühmen, diese nämlich, daß er sich nicht begnügte, von den Dingen immer nur in abstracto, ohne alle Rücksicht ihrer Unterschiede und Abstufungen, zu reden. Leibniz zuerst nannte die Welt der unorganischen und insgemein todt genannten Körper eine schlafende Monadenwelt; die Seele der Pflanzen und der Thiere war ihm die bloß träumende Monas, die vernünftige Seele erst die wachende. Obgleich er diese Abstufung bloß bildlich ausgedrückt hat, soll sie ihm doch nicht übersehen werden, sie war der erste Anfang, das Eine Wesen der Natur in der nothwendigen Stufenfolge seines zu-sich-selbst-Kommens zu betrachten, und kann insofern gelten als der erste Keim späterer, lebendigerer Entwicklung. Diese Seite ist noch die schönste und beste der Leibnizischen Lehre; von dieser Seite vorzüglich ist sie dargestellt in den bekannten Thesibus, die Leibniz über sein System für den berühmten Prinz Eugen von Savoyen schrieb, und die daher unter dem Namen der Theses in gratiam principis Eugenii bekannt, zugleich beweisen, daß die großen Feldherrn und Prinzen der damaligen Zeit sich mehr, als man heutzutage rühmen kann, mit der Philosophie zu schaffen machten — doch auch Eugen war nicht ein Deutscher.

Sonst hat in Bezug auf den Spinoza Leibniz, wie gesagt, nur dahin gewirkt, den speculativen Sinn dieses Systems aus den Gedanken seiner und der folgenden Zeit zu verdrängen. Sein Verhältniß zu diesem, dessen er gleichwohl selten und stets nur im Vorübergehen erwähnt, war indeß nicht sowohl das eines Gegners als das eines klüglich zurechtlegenden und zu vermitteln suchenden Auslegers. In diesem Sinn ist vorzüglich die Theodicee geschrieben, die durchgängig, ohne ihn viel zu nennen, den Spinoza voraussetzt, aber mehr von ihm abzulenken, ihn zu vermeiden sucht, als auf ihn zugeht. Dieses Werk sollte eine

Rechtfertigung Gottes wegen der Zulassung des Bösen und des Uebels in der Welt enthalten. Aber schon die Stellung, welche der Frage über den Ursprung des Bösen und des Uebels in der Welt gegeben ist — es wird nämlich eine Rechtfertigung Gottes in dieser Beziehung gefordert — diese Stellung schon setzt ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt voraus. Denn wenn die Welt eine bloße nothwendige Folge der göttlichen Natur ist, so kann in den Dingen und in der Welt wahrhaft betrachtet, d. h. nach der Art und Weise, wie sie aus der göttlichen Natur folgen, weder wahrhaft ein Uebel noch wahrhaft etwas Böses seyn. Leibniz war also durch die Frage schon, die er übrigens nicht sich selbst gestellt, sondern als Aufgabe einer hohen Person erhalten hatte (es war die Churfürstin Sophie von Braunschweig, deren Nachkommen noch heute den Thron von Großbritannien einnehmen, die ihn dazu aufgefordert, und an der er eine große Gönnerin hatte, wie früher Cartesius an der schon erwähnten Prinzessin Elisabeth: niemand ist unbekannt, was Wissenschaft und Kunst dem Pfälzischen Haus verdankten, Karl Friedrich gab Spinoza eine Professur in Heidelberg) durch die Aufgabe nun schon war Leibniz genöthigt, Gott ein anderes Verhältniß zu der Welt und zu den Dingen zu geben, als das Spinoza und das er selbst ihm in seinen monadologischen Principien gegeben hatte. Er stellt sich also Gott vor als vor aller Zeit rathschlagend mit sich selbst, 1) ob es unter den nothwendigen Einschränkungen, denen eine — von ihm unterschiedene Welt unterworfen seyn müßte, besser sey, eine solche Welt zu schaffen, oder dieß gänzlich zu unterlassen, 2) welche von den verschiedenen möglichen Ordnungen der Dinge unter jenen unvermeidlichen Einschränkungen, deren nothwendige Folgen (wie er annimmt) ebensowohl das physische Uebel als das moralische Böse seyn müsse — welche Ordnung der Dinge also unter Voraussetzung jener Einschränkungen unter allen möglichen noch die beste seyn würde; dieser Berathschlagung zufolge läßt er dann Gott den Entschluß zu der gegenwärtigen Welt fassen, welche demnach nicht die schlechthin, aber die doch unter jenen Voraussetzungen beste ist; woher denn der Name Optimismus, den man der Leibnizischen Vorstellung gab. Demgemäß hätte

Leibniz 1) eine Entstehung der Welt in der Zeit und 2) eine Zeit vor der Welt, überhaupt nicht einen bloß logischen, sondern einen reellen und geschichtlichen Ursprung derselben behauptet. Indeß wollten gleich bei oder wenigstens bald nach der Erscheinung der Theodicee manche an der Aufrichtigkeit dieser Leibnizischen Darstellung zweifeln, und ein, freilich wegen seiner großen Eitelkeit wenig glaubwürdiger Mann wollte sogar von Leibniz selbst eine schriftliche Aeußerung erhalten haben, die angezeigt hätte, daß er seine ganze Theorie in der Theodicee selbst als einen bloßen lusus ingenii angesehen habe. Sollte ich darüber eine Meinung äußern, so wäre ich eher geneigt anzunehmen, daß Leibniz seine Monadologie als einen bloßen lusus ingenii betrachtet habe, die er nur den Vorstellungen anderer gleichzeitiger oder ihm vorangegangener Philosophen entgegenstellte, und daß es ihm vielmehr mit der Theodicee Ernst gewesen. Leibniz war ein viel zu erfahrener von der einen und ein zu genialer Mann auf der andern Seite, als daß er selbst seine Monadenlehre für etwas mehr als eine bloß vorübergehende Vorstellung hätte halten können [1]. Welche Meinung man indeß darüber fasse, hat insofern weniger Wichtigkeit, als selbst die recht verstandene Theodicee noch immer nicht als ein eigentlicher Widerspruch gegen die Spinozistische Denkart, sondern nur als eine mildernde und accommodirende Auslegung derselben erscheinen kann. Leibniz leitet das Böse in der Welt von der nothwendigen Limitation in der Creatur her. Dieß heißt aber nichts anderes behaupten, als was Spinoza behauptet: „Die Kraft, die im Bösen sich zeigt, ist positiv betrachtet dieselbe, die im Guten wirkt; sie ist zwar vergleichungsweise unvollkommener (weniger positiv) als die im Guten, an sich aber oder außer der Vergleichung betrachtet doch selbst etwas Positives und auch eine Vollkommenheit. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad des Positiven, das aber bloß für unsere Vergleichung als ein Mangel erscheint, in der Natur oder im Ganzen keiner ist, da auch dieses Minus zur Vollkommenheit des Ganzen gehört". Dieß ist die wahre Meinung des Spinoza, die auch in seinem System vollkommen folgerichtig ist. Nach Leibniz

[1] Vgl. 2te Abth., Bd. I, S. 278. D. H.

ist in dem Bösen ebenfalls nur ein Plus von Limitation und ein Minus von Position. Dieses Minus von Positivem in dem einen gehört aber ebenso nothwendig zu der möglich besten Welt als das Plus des Positiven in dem andern, ja wie in der Natur ein Uebergewicht des Positiven auf der einen ein gleiches Uebergewicht des Negativen auf der andern zur nothwendigen Folge hat, so ist es wohl auch in der sittlichen Welt.

Leibniz vertheidigt Gott wegen Zulassung des Bösen hauptsächlich durch Unterscheidung des göttlichen Willens und Verstandes. Gott, sagt er, kann nichts gegen den Verstand, der Verstand bringt es aber mit sich, daß die Creatur überhaupt, und daß sie in verschiedenen Graden limitirt sey; diese Limitation (und mit ihr die Möglichkeit des Bösen) ist also unabhängig von dem göttlichen Willen, Gott hat nicht diese, sondern er hat nur das Gute gewollt. Er weiß also kein anderes Mittel, Gott wegen der Zulassung des Bösen, wie er für nöthig hält, zu rechtfertigen, als indem er das Böse in die Limitation, d. h. in etwas setzt, das nur Mangel oder Beraubung ist. Und doch muß zum Bösen etwas mehr als bloße Limitation gehören; denn unter allen Creaturen ist gerade nur die vollkommenste, d. h. die am wenigsten limitirte, des Bösen fähig, nichts davon zu sagen, daß nach der dogmatischen Vorstellung, welche Leibniz auf jede Weise schont, der Teufel nicht die limitirteste, sondern vielmehr die illimitirteste Creatur ist. Leibnizens Erklärung möchte etwa das bloß niederträchtige oder gemein Böse erklären, nicht aber das Böse in seinen großen Erscheinungen, wie es sich in der Weltgeschichte vereint mit der höchsten Energie und Vortrefflichkeit — nicht bloß der geistigen, sondern selbst der moralischen Kräfte sich zeigt. Nimmt man nun noch hinzu, daß nach Leibniz' Lehre auch das entschiedene Böse nothwendig zur Vollkommenheit der Welt beiträgt und insofern nothwendig selbst ein vollkommenes ist, so sieht man nicht, wo hier ein Unterschied seyn soll. Man könnte sagen: Leibniz verbreitet doch durch jene, von ihm übrigens völlig unbegründet gelassene Voranstellung eines freien Entschlusses in Gott über das Ganze ein milderndes Licht. Aber gehört am Ende nicht auch dieser Entschluß zur Natur Gottes, konnte er sich ihm versagen? Wohl nicht. Der

Entschluß war also in Ansehung Gottes selbst ein nothwendiger. Leibniz sucht diese Nothwendigkeit nur dadurch zu mildern, daß er sie als eine moralische vorstellt. Allein wenn die moralische Nothwendigkeit, das Gute und unter gegebenen Bedingungen das Beste zu wählen, zur Natur, zum Wesen Gottes gehört, wie Leibniz behauptet, so ist dieß nur ein Versuch, die Nothwendigkeit, mit welcher, wie Spinoza sagt, alles aus dem göttlichen Wesen fließt, zu vermitteln und verständlich zu machen, nicht aber sie aufzuheben. Um diesen falsch-mildernden Schein, den die Vorstellung einer bloß in der sittlichen Natur Gottes gegründeten Nothwendigkeit über das System der Nothwendigkeit überhaupt verbreitet, zu zerstreuen, bedarf es nur einer kurzen Ueberlegung. Es gehört allerdings zu den gewöhnlichen populär rationalistischen Vorstellungen, daß Gott schlechterdings und seiner Natur zufolge nur das Gute thun könne, und unter dem Guten versteht man das dem Moral-Gesetz Gemäße. Aber Gott ist außer und über allem Gesetz, denn er selbst ist das Gesetz. Gott ist der Herr jure absolute positivo, wie er ist, weil er Ist; es gibt nicht ein Gutes vor und außer ihm, das er wollen müßte, es gibt nur Gutes erst nach ihm und als Folge von ihm; gut ist nur, was Er will, und nur weil er es will, ist es gut (nicht an sich), wenn Er es nicht wollte, wär' es nicht gut. Wenn man nun darüber ins Klare gekommen ist und das Herz gefaßt hat dieß einzusehen, so sieht man, daß jene gewöhnliche Lehre: Gott könne nur das Gute thun, ein tautologischer Satz ist; denn gut ist nur, was Gott thut, und insofern kann er freilich nur das Gute thun. Wer nur einigermaßen Bescheid weiß in unserer Zeit, der weiß auch, daß jener Satz, der die Freiheit in Gott unter dem Schein von sittlicher Nothwendigkeit ganz aufhebt, der letzte Halt des Rationalismus ist, der sich sogar anmaßt, ausschließlich gleichsam sittlich zu seyn, übrigens indem er sich bloß dem Positiven der geoffenbarten Religion entgegenstellt, eigentlich allem Positiven auch in der Philosophie entgegen ist.

Es mag scheinen, daß unser Urtheil über Leibniz im Ganzen nicht sehr günstig gelautet. Dieses Urtheil kann jedoch dem wahren Geiste des Mannes keinen Eintrag thun. Seine Philosophie war nicht

unbedingt seine Philosophie, es war einem großen Theile nach die Philosophie seines Zeitalters, d. h. die Philosophie, welche seine Zeit allein zu tragen fähig war. Gewiß sah Leibnizens Geist weiter, als er zu erkennen gab. Er war gleichsam mit einem magischen Blick begabt, einem Blick, dem jeder Gegenstand, auf den er sich heftete, wie von selbst sich aufschloß. Leibniz wird durch die Weite und Umfassung seines Geistes, die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die ungemeine Gabe sinnreicher Erfindung, die ihm beiwohnte, und die in der Philosophie etwas so Seltenes ist als in der Poesie oder in irgend einer Art menschlicher Bestrebungen, — er wird durch dieß alles immer ein Stolz der deutschen Nation bleiben; sein mehr vermittelnder als revolutionärer Geist ging schon zufolge der ihm einwohnenden Ruhe durchaus nur stufenweise, er that immer nur das Nächste und suchte Extreme eher zu verbinden als selbst Extreme aufzustellen; wenn er mit so großen Eigenschaften nicht das alles leistete, das er leisten konnte, so muß man die unüberwindliche Erstorbenheit seiner Zeit in Betracht ziehen, jener traurigen Zeit, die in Deutschland unmittelbar auf die Zerrüttungen des 30jährigen Kriegs folgte; Cartesius, der Anfänger der neueren Philosophie, starb zwei Jahre nach dem Ende dieses Kriegs, der größte Theil seines Lebens war während desselben verflossen. Leibniz war zwei Jahre vor dem westphälischen Frieden (1646) geboren. Es scheint, daß jene geistigen Bewegungen, welche die Principien des inneren Lebens aufs neu' in Frage stellen, mit den äußeren Bewegungen stets in einer gewissen Beziehung stehen. Kants Philosophie fiel gleichzeitig mit der französischen Revolution [1], und noch hat keiner seiner Nachfolger das Ende dieser politisch zerrissenen Zeit erlebt, in der man, wie es scheint, jeden Mißverstand stets nur durch einen neuen und größeren auszugleichen wußte.

Das Hauptbestreben von Leibniz scheint gewesen zu seyn, das revolutionäre Element, das durch Cartesius in die Philosophie gekommen war, wieder zu beschwichtigen, und gegen den objektiven Rationalismus des Spinoza, der in der That ein vorzeitiger war — zu früh der freien wissenschaftlichen Dialektik ein Ende zu machen suchte —

[1] Vergl. den Nachruf an Kant, Bd. VI, S. 4. D. H.

gegen diesen erstarrenden Rationalismus wieder die Freiheit einer noch lange nicht erschöpften und ans Ende gekommenen Dialektik geltend zu machen. Unvermeidlich mußte er so dem objektiven Rationalismus des Spinoza eine subjektive, eine bloß räsonnirende, subjektive Vernünftigkeit begründende Philosophie entgegenstellen, aus der durch eine natürliche Folge, besonders nachdem Christian Wolff, langweiligen Andenkens, sich der Leibnizischen Ideen bemächtigt hatte, jener Rationalismus hervorging, der besonders in der Religion so lange Zeit herrschend blieb. Die ersten theologischen Rationalisten waren lauter Wolffianer, die in dem Staat aufgestanden waren, in welchem die Wolffische Philosophie lange Zeit gleichsam die privilegirte gewesen war. Leibniz lenkte wieder zu der alten Metaphysik um und wurde so allerdings der mittelbare Urheber oder doch Veranlasser jener Gestalt, welche die Schulmetaphysik vor Kant angenommen hatte. Kant aber sollte für diese neuere Metaphysik eben das werden, was Cartesius für die alte war. Der allgemeine Charakter der scholastischen Metaphysik, dem auch die neuere im Ganzen treu blieb, beruht 1) auf der Voraussetzung gewisser allgemeiner Begriffe, die als unmittelbar mit dem Verstande selbst gegeben angenommen werden. Leibniz hatte sich sehr bemüht, die Priorität, die Unabhängigkeit dieser Begriffe von sinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung, und damit die ihnen einwohnende Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu vertheidigen und wider die Gegner angeborner Begriffe zu schützen. Nächst diesen allgemeinen Begriffen setzte man dann 2) gewisse Gegenstände als in der Erfahrung gegeben voraus. Zu diesen Gegenständen gehörten nicht bloß diejenigen, welche heutzutag allein Erfahrungsgegenstände genannt werden, indem man nämlich die Erfahrung auf die bloß sinnliche einschränkt. Zu diesen Gegenständen gehörten ebensowohl Seele, Welt und Gott, deren Daseyn man im Allgemeinen als gegeben voraussetzte und nur zum Gegenstand einer rationalen Erkenntniß zu erheben strebte. Dieß geschah durch eine einfache Anwendung der schon vorhandenen Begriffe auf die Gegenstände. Solche Begriffe waren Wesen, Seyn, Substanz, Ursache oder abstrakte Prädicate, als Einfachheit, Endlichkeit, Unendlichkeit u. s. w., und es

kam nur darauf an, die vorausgesetzten Begriffe mit den vorausgesetzten Gegenständen in äußere Verbindung zu bringen, was man dann beweisen nannte. Der Beweis war nie ein Selbstbeweis des Gegenstandes; nicht der Gegenstand erwies sich durch seine eigne Fortbewegung oder innere Entwicklung als dieses oder jenes, er hatte sich nicht innerlich oder in sich selbst entwickelt, z. B. bis zu dem Punkt, wo er sich als menschliche Seele aussprach, sondern unter den bekannten und vorausgesetzten Dingen fand sich auch eins, das man die menschliche Seele nannte, und mit dem man nun das ebenfalls schon bekannte Prädicat der Einfachheit, d. h. der Immaterialität, in Verbindung zu bringen suchte. Es war also hier auch kein durch alle Gegenstände fortgesetztes System, sondern mit jedem Gegenstand fing diese Metaphysik wieder von vorn an, und konnte die verschiedenen Materien ganz bequem capitelweis abhandeln. Es war nicht ein und derselbe Begriff, der durch das Ganze hindurchging, und der auf jeder neuen Stufe von Entwicklung angekommen, sich als ein anderer, z. B. hier als Materie oder bestimmter als Pflanze, als Thier, dort als menschliche Seele bestimmte. Es war nicht um das Subjekt und um das Prädicat selbst (die man bloß voraussetzte), sondern nur um die Verbindung beider, d. h. es war um die Formen feststehender Sätze zu thun, in die man beide brachte; dergleichen Sätze waren z. B.: die Seele ist absolut einfach, die Welt ist im Raum und der Zeit nach entweder begrenzt oder unbegrenzt (denn hier in den kosmologischen Begriffen ließ jene Metaphysik eine gewisse Freiheit zu). Kant hat späterhin etwas Besseres darin gesucht, daß diese widersprechenden Behauptungen gerade nur bei den kosmologischen Ideen sich hervorthun. Allein dem ist keineswegs so. Der angebliche Widerspruch zwischen den kosmologischen Ideen pflanzt sich auf die Theologie und Psychologie fort. Die Frage: ob die Welt unendlich oder endlich, ob sie in der Zeit angefangen habe, oder ohne Anfang, eine ins Endlose zurückgehende Kette von Ursache und Wirkungen sey, diese Frage ist auch für die theologischen Ideen von Einfluß, und der Meinung, daß die Welt angefangen, entspricht nothwendig auch eine ganz andere Vorstellung von Gott als der entgegengesetzten; ferner

die Meinung, daß in der Welt alles durch einen nothwendigen, unverbrüchlichen Causalnexus bestimmt sey, der also auch durch keine freie Handlung unterbrochen werden könnte, ist von nothwendigem Einfluß auf die rationale Psychologie wie auf die Theologie. In der Theologie ist gerade derselbe Widerspruch. Die zwei Behauptungen, Gott sey ein bloß blind, d. h. nur zufolge der inneren Nothwendigkeit seiner Natur, wirkendes Wesen, und — Gott sey frei, an nichts gebunden und Herr seines Thuns: diese zwei Behauptungen stehen sich ebenso direkt entgegen als die beiden andern: die Welt sey anfänglich, oder sie sey ohne Anfang. Der Grund, warum dieser Widerspruch in den theologischen Ideen nicht ebenso zum Vorschein kam, war, weil man hier überhaupt behutsamer seyn mußte, und weil man insbesondere ein scheinbares Mittel, Freiheit und Nothwendigkeit in Gott zu vereinigen, an dem schon erwähnten Begriff einer bloßen moralischen Nothwendigkeit gefunden hatte. Mit der Welt glaubte man aber schon freier umgehen zu dürfen, und die so oft, sogar von Theologen, gehörte Meinung, es liege der Vernunft nichts daran und mache im Grunde keinen Unterschied, ob man annehme, daß Gott von Ewigkeit her geschaffen habe, oder nicht, schreibt sich eben von jenem Leibniz-Wolffschen Rationalismus her.

Ein großer Mangel dieser Metaphysik ist, daß sie die sogenannte formale Logik außer sich gesetzt und zurückgelassen hat. Man hat es später Kant vorgeworfen, daß er für seine Aufzählung der Kategorien oder Verstandesbegriffe das Ableitungsprincip von der Tafel der logischen Urtheile hergenommen; ebenso für die Vernunftideen (wie er sie nennt) von den Schlüssen. Allein die richtige Wahrnehmung liegt wenigstens darin, daß die formell-logische Unterscheidung des Denkens, Urtheilens und Schließens und die materielle Unterscheidung der metaphysischen Begriffe von einer und derselben Quelle herfließen. Auch noch aus einem andern Grund hat Kant, um dieß gleich hier zu bemerken, in diesem Verfahren (die Tafel der Kategorien ohne weiteres von der als bekannt vorausgesetzten Tafel der Urtheile abzuleiten) einen ganz richtigen Verstand bewiesen. Denn hätte er diese vermeinten Formen des menschlichen Geistes genetisch ableiten wollen, so hätte er

über sie hinausgehen und eben damit sie anerkennen müssen als nicht vom Menschen unablösliche, ihm absolut inhärirende.

Ihrem speciellen Inhalt nach sonderte sich übrigens diese Metaphysik in mehrere einzelne aufeinanderfolgende Wissenschaften ab. Die erste war die Ontologie, welche ihren Namen davon hatte, daß sie die ersten und allgemeinsten Bestimmungen des Seyenden enthalten sollte, die Stamm- und Urbegriffe, welche in allen folgenden Beweisführungen herrschen mußten. Sie handelte also vom Wesen und Seyn im Allgemeinen, vom Möglichen, Zufälligen und Nothwendigen, von den verschiedenen Begriffen der Ursache, von Vielheit und Einheit, Endlichkeit und Unendlichkeit u. s. w. Denn man kann diese Aufzählung füglich mit einem rc. schließen, weil diese Ontologie sich der Vollständigkeit ihres Inhalts ebensowenig als eines wirklichen Systems, eines auseinander-Hervorgehens dieser Begriffe versicherte, wie man denn nicht leicht in verschiedenen Darstellungen derselben die nämliche Ordnung oder Aufeinanderfolge der Begriffe antreffen wird. Im Grunde war diese Definition nur eine Sammlung von Definitionen, mit der man die geometrische Methode nachahmte, welche ihren Demonstrationen auch Definitionen vorausschickt; noch richtiger würde es seyn, diese Ontologie als ein bloßes zum Verständniß des Folgenden vorausgeschicktes erklärendes Wörterbuch der verschiedenen in der Philosophie vorkommenden Ausdrücke und Begriffe anzusehen. Allgemein war in dieser Wissenschaft die Voraussetzung, daß man jene Begriffe unabhängig von den Gegenständen und für sich besitzen könne, weßhalb sie denn auch vorzugsweise Begriffe a priori hießen, wie die ganze folgende Zeit unter Begriffen und Erkenntnissen a priori solche verstand, die vor und abgetrennt von den Gegenständen entstehen, als ob nicht für die wahre, von vorn anfangende Wissenschaft die Gegenstände so gut a priori seyn müßten als die Begriffe.

Die zweite Wissenschaft war denn bald die rationale Psychologie, bald die rationale Kosmologie. In jener sollte vorzüglich 1) die absolute Einfachheit der Seele bewiesen werden — ein Begriff, der sich ganz auf die atomistische Ansicht der Materie bezog —, im

Grunde wurde nur bewiesen, daß die Seele nicht zusammengesetzt sey in dem Sinn, wie man sich die Materie zusammengesetzt dachte. Wie nun aber, wenn die Materie selbst nicht auf solche Weise zusammengesetzt, wie es ein durchaus unstatthafter Schluß war: die Materie ist theilbar, also ist sie auch aus Theilen zusammengesetzt? Aus der Einfachheit sollte dann 2) die absolute Unzerstörlichkeit der Seele bewiesen werden. Indeß fing man bald an, der Bündigkeit dieses Beweises zu mißtrauen; vielleicht fühlte man auch das Kahle und Abstrakte des Begriffs Unsterblichkeit, der das wenigste ist, was man etwa von der Fortdauer der Seele nach dem Tode aussagen kann; kurz man ließ alle, übrigens auch empirischen Beweise zu, als z. B. den von der Perfektibilität des menschlichen Geistes hergenommenen, wobei man dann aber wieder die Lehre von Gott zu Hülfe nehmen mußte, die doch erst in der Folge abgehandelt wurde. In der rationalen Kosmologie wurde dann von der Schöpfung der Welt gehandelt, die man aus der Tradition voraussetzte; hiebei kam besonders jene Frage zur Sprache, ob Gott von Ewigkeit erschaffen habe, oder erst in einer bestimmten Zeit, ferner von der Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt dem Raume nach, vom Naturmechanismus, und ob dieser, z. B. durch Wunder, unterbrochen werden könne, oder nicht, von einigen allgemeinen Naturgesetzen, dem Gesetz der Sparsamkeit (lex parsimoniae), der Stetigkeit u. s. w., auch wohl von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung.

Die letzte Wissenschaft und die Krone von allem war endlich die sogenannte rationale Theologie, wo man aber (indem es nur um die Existenz zu thun war) drei aufeinanderfolgende Beweise, den ontologischen, den kosmologischen, den physikotheologischen nöthig fand. Diese Aufeinanderfolge von Beweisen zeigte schon, daß keiner dieser Beweise für sich hinlänglich erachtet wurde. Ueber das erste dieser Argumente, das ontologische, habe ich mich schon bei Gelegenheit des Cartesius erklärt, und ich brauche daher dessen Inhalt nur noch kurz in der Form zu wiederholen, die es später angenommen hatte. Alles, was nur ein Seyendes ist, was also an dem Seyn nur Theil hat, kann auch abstrahirt von diesem Seyn, ohne dieses Seyn — gleichsam nackt,

als ein solches, das sich das Seyn bloß angezogen, sich mit ihm überkleidet hat — betrachtet werden. Inwiefern nun alles, was bloß ein Seyendes ist, als ein solches betrachtet werden kann, dem das Seyn zukommt (advenit, accedit), insofern ist es an sich ebensowohl ein nicht Seyendes, eine bloße Möglichkeit, das Seyn anzuziehen. Oder, dasselbe in einer andern Wendung zu sagen: alles, was nur zum Seyn bestimmt ist, geht eben darum vom Nichtseyn zum Seyn über. Es ist zuerst nur in seiner Potenz oder Möglichkeit da, wirklich seyend wird es nur durch Uebergang a potentia ad actum. Nun widerstrebt es aber gänzlich der Idee Gottes, in ihm einen solchen Uebergang zu denken. (Dieser Untersatz ist unentbehrlich, da diese Metaphysik nicht von dem Begriff des rein [ohne Potenz] Seyenden ausgehend zum Begriff Gottes erst gelangt, sondern umgekehrt vom Begriff Gottes ausgeht, um mit ihm das Prädicat des rein Seyenden zu verbinden. Jener Untersatz selbst aber, daß es der Idee Gottes widerstrebt, in ihm eine Potenz zu denken, ist im Grunde bloß aus den angenommenen Begriffen, aus der bestehenden Lehre, zuletzt aus der Ueberlieferung aufgenommen). Was folgt nun aber aus den beiden Prämissen? Nur dieß: Gott ist das Wesen, das nur als seyend, auf keine Weise als nicht seyend gedacht werden kann. Aber eben hier sieht man ja, daß dieß bloß eine Bestimmung der **Natur** Gottes ist, die also über die Existenz Gottes nichts aussagt; es ist immer nur der Begriff Gottes, das rein Seyende zu seyn, wie selbst in dem gewöhnlichen lateinischen Ausdruck deutlich ist: Deus est id, quod non cogitari potest nisi existens — er kann nur als seyend gedacht werden, d. h. also, wenn er existirt, so kann er nur existirend als das rein Seyende gedacht werden, als das nicht a potentia ad actum übergegangen, sondern geradezu — potenzlos ist. Der Sinn des Begriffs ist nicht, daß Gott nothwendig existirt, oder daß er das nothwendig seyende Wesen, sondern daß er nothwendig das Seyende — nämlich das bloß Seyende oder das rein Seyende selbst ist. Allerdings liegen die zwei Ausdrücke: Gott ist das nothwendig Seyende, und: Gott ist nothwendig das Seyende, einander so nahe, daß der Mißverstand, welcher zu

dem ontologischen Argument Veranlassung gab, als sehr natürlich erscheint.

Dieser Mißverstand ist bis auf den heutigen Tag nicht erklärt worden (man darf nur sehen z. B., wie verworren sich Hegel über das ontologische Argument äußert). Indeß in den Schulen der Metaphysik selbst war immer ein gewisses Mißtrauen gegen dieses Argument. Daher man denn zu einem zweiten, dem sogenannten kosmologischen, fortschritt. Dieses mußte denn freilich auf ganz andere Art concludent seyn. Denn hier ging man nicht von einem bloßen Begriff, sondern selbst schon von Existenz, nämlich von der Existenz der Welt aus, und so konnte man auch nur auf Existenz schließen, während es unmöglich war, dort, wo bloß vom Begriff ausgegangen wurde, in dem Schlußsatz zu Existenz zu gelangen.

Das kosmologische Argument, genauer untersucht, beruht auf dem schon von Aristoteles gebrauchten Grundsatz, daß ein Fortschreiten von Ursachen zu Ursachen in einer Reihe, wo nie eine letzte Ursache angetroffen würde, daß ein solcher regressus in infinitum eigentlich nichts erklären würde. Denn die nächste Ursache, die ich annehme, ist eigentlich keine Ursache, sondern, weil sie eine andere voraussetzt, nur Wirkung, und so wieder die folgende. Ich schreite also nur von Wirkungen zu Wirkungen fort, und der regressus in infinitum ist eigentlich eine immer fortgesetzte Negation der Ursache. Entweder also muß ich überall nicht erklären, oder eine Ursache annehmen, die selbst keine andere voraussetzt, die absolute Ursache ist. Diese letzte Ursache läßt sich nun allerdings nur in dem finden, was das rein Seyende ist, denn was nicht rein und absolut Ursache ist, kann auch nicht das rein Seyende seyn. Auf diese Weise konnte man denn wirklich die Existenz Gottes bewiesen glauben, und es wurde namentlich von der thomistischen Schule unter den Scholastikern auf dieses Argument das größte Gewicht gelegt. Zum Behuf dieses Arguments mußte man sich indeß eine sogenannte Kette von Ursachen imaginiren. Ich gestehe, daß mir dieß nie deutlich gewesen. Denn wenn man sich nicht etwa bloß auf die lebenden Wesen beschränken will, bei welchen man von dem Sohn auf den Vater, von

diesem wieder auf seinen Vater u. s. f. ins Unbestimmte zurückgehen kann, so sehe ich nicht, wie man ihn in der übrigen Natur nachweisen will, da die Naturforschung in allen Richtungen sogleich auf Grenzen stößt, über die sie nicht hinaus kann; z. B. wenn sie die magnetischen oder elektrischen Erscheinungen aus einem magnetischen oder elektrischen Fluidum erklären zu können meint, so kann sie mit dieser Materie nicht weiter zurück, sie muß diese gleich als etwas ursprünglich-Seyendes oder -Erschaffenes gelten lassen. Bezieht man jene Kette bloß auf die Bewegungen in der Natur, so bleibt damit die Substanz unerklärt, an welcher die Bewegung nur als ein Accidens haftet; nimmt man als die Elemente dieser Reihe Dinge an, so sehen wir statt einer solchen Kette in der allgemeinen Natur vielmehr ein System allgemeiner Wechselbestimmung. Wollte man etwa sagen, diese bestimmte Substanz, z. B. dieses Metall = A könnte in der Natur nicht existiren, wenn nicht auch jenes andere Metall = B existirte, also ist das Metall A seiner Existenz nach von dem Metall B abhängig, so sehen wir augenblicklich, daß ebensowohl auch das Metall B nicht existiren könnte, wenn A nicht wäre, d. h. wir sehen, daß die Bestimmung eine wechselseitige, nicht eine einseitige ist. Vielleicht kann man eine solche solidarische Verpflichtung der Körper gegeneinander, oder daß, im Fall einer derselben aus der Reihe der Dinge verschwinden könnte, alle andern verschwinden müßten, — man kann dieß, sage ich, vielleicht für die unorganische Natur zugeben; für die organischen Wesen wenigstens wäre es nicht zu behaupten, da die Erfahrung zeigt, daß aus dem System organischer Wesen allerdings schon Glieder verschwunden sind, oder wenigstens verschwinden könnten, ohne die Existenz der andern zu gefährden. Ich meine nicht bloß jene Geschlechter von Thieren und Pflanzen, deren Reste wir in versteinerten Abdrücken oder fossilen Knochen finden, und die in der gegenwärtigen Natur nicht mehr angetroffen werden, sondern selbst erst seit Menschengedenken sind wahrscheinlich Thiergattungen verschwunden, denn da mehrere derselben gleichsam im Abzug begriffen und nahe daran scheinen, gänzlich auszusterben, warum sollte dieß nicht auch früher geschehen seyn? Doch wollten wir nun die Vorstellung einer solchen Kette

von Ursache und Wirkung zugeben, so wären wir damit erst zum Begriff einer letzten bestimmenden Ursache gelangt, aber von welcher Art diese Ursache, ob sie eine blind wirkende oder eine freie sey, wäre damit nicht entschieden. Denn die blind wirkende braucht nicht gerade eine solche zu seyn, die von einer andern außer ihr seyenden zum Wirken bestimmt oder necessitirt ist, sie kann auch die bloß nach einer inneren Nothwendigkeit wirkende seyn.

Eine letzte Ursache, wie sie Aristoteles aufstellt, ein erstes Bewegendes, das nicht wieder bewegt wird (τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον), würde dem kosmologischen Argument vollkommen genügen. Das ontologische Argument, wenn es nicht auf einem Mißverstand beruht, kann bloß zum Begriff der absoluten Substanz führen, das kosmologische nur zum Begriff der Ursache überhaupt.

Die Metaphysik geht daher auch von diesem zum folgenden — zu dem physiko-theologischen, also physiko-logischen fort. Vermöge dieses dritten Beweises nun, könnte es scheinen, gelange die Metaphysik zur Existenz Gottes als solchen, inwiefern nämlich aus der zweckmäßigen Einrichtung der Natur im Ganzen und im Einzelnen nicht mehr bloß auf eine Ursache überhaupt, sondern auf eine intelligente Ursache geschlossen wird. Allein weder ist die bloße Voraussetzung einer intelligenten Ursache im Allgemeinen hinreichend, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, noch ist Gott als bloße intelligente Ursache auch schon als Gott bestimmt. Denn was das Erste betrifft, so müssen wir eine zweifache Zweckmäßigkeit unterscheiden, die bloß äußere, irgend einem Werkzeug bloß äußerlich aufgedrückte, wie die Zweckmäßigkeit einer Maschine ist — diese geht nicht in den Stoff über, sondern beruht bloß auf der äußeren Form und der äußeren Verknüpfung gewisser Theile, und die innerliche Zweckmäßigkeit, die nur da stattfindet, wo, wie im Organischen, Form und Stoff unzertrennlich sind. Bei jener (der bloß mechanischen Zweckmäßigkeit) bleibt der Künstler oder Hervorbringer außer seinem Werke, bei dieser muß die künstlerische oder plastische Thätigkeit eine dem Stoff selbst inwohnende, mit dem Stoff verwachsene seyn. Nicht also die Voraussetzung einer intelligenten Ursache über-

haupt oder im Allgemeinen, sondern nur die Voraussetzung einer dem Stoff selbst einwohnenden intelligenten Ursache würde die Zweckmäßigkeit, insbesondere der organischen Natur erklären. Aber die Metaphysik will nicht eine solche, nicht eine den Dingen selbst inwohnende Ursache, sie will Gott als eine außer den Dingen und außer der Materie bleibende Ursache. Eine solche vom Stoff verschiedene Ursache kann aber z. B. die organische Form des Stoffs etwa wollen, aber diese Form nicht hervorbringen, denn die von ihr hervorgebrachte könnte in jedem Fall nur eine der Materie äußerlich aufgedrückte, nicht aber die innerliche, mit ihr verwachsene seyn, die wir doch in der organischen Natur erkennen müssen.

Also die bloße Voraussetzung einer intelligenten Ursache im Allgemeinen reicht nicht hin, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären. Von der andern Seite wird durch den Begriff einer verständigen, intelligenten Ursache der Begriff, den wir in **Gott** realisirt wollen, nicht erschöpft. Eine intelligente Ursache wäre Gott auch als bloßer Weltarchitekt.

Der Verstand allein reicht nicht hin, eine Welt auch dem Stoff nach hervorzubringen. Der Verstand wird in jeder Hervorbringung bloß angewendet, aber eben hieraus erhellt, daß er nicht die eigentlich hervorbringende Kraft ist. Das schlechthin Unterscheidende Gottes ist, die Stoff-hervorbringende Macht zu seyn, ist diese nicht in ihm nachzuweisen oder begreiflich zu machen, so ist Gott noch immer nicht als Gott gesetzt. Der Begriff der bloß intelligenten (so wie einer freien, moralischen, d. h. gütigen) Natur enthält nichts eigentlich Distinktives in Bezug auf Gott. Denn auch der Mensch ist eine intelligente Natur, selbst der Weisheit ist er in gewissem Maß wenigstens empfänglich, ebenso wie der Macht, der Voraussicht und anderer sittlicher Eigenschaften. Daher fand man bei der Anwendung dieser Eigenschaften auf Gott stets einen Zusatz nöthig; man nennt Gott nicht weise, sondern allweise, nicht mächtig, sondern allmächtig, nicht gütig, sondern allgütig. Durch diesen Zusatz sollte eben ausgedrückt werden, daß Gott in der Ausübung dieser Eigenschaften durch keinen Stoff beschränkt

ist, also daß er selbst auch die Stoff-hervorbringende Ursache — Schöpfer ist, und es erhellt daraus, daß der eigentlich distinktive Begriff Gottes nicht dieser ist, Intelligenz überhaupt, sondern Schöpfer zu seyn. Auch mit diesem dritten Argument der ehemaligen Metaphysik war also der Begriff Gottes als solcher nicht erreicht.

Nachdem man jedoch durch diese Folge oder Verbindung der drei Beweise nun die Existenz des wahren Gottes bewiesen zu haben glaubte, ging man zu der Lehre von den Eigenschaften Gottes über. Sonderbar genug; denn man sollte denken, der Complex dieser Eigenschaften bilde den Begriff Gottes, des Begriffs aber müsse man sich versichert haben, ehe man an den Erweis der Existenz denke. Unter den sogenannten Eigenschaften Gottes, die man in der Ueberlieferung und der gemeinen Vorstellung antraf, war es nun aber leicht, zwei Arten derselben zu unterscheiden. Einige dieser Attribute stellten sich als solche dar, ohne welche Gott nicht Gott seyn könnte, man könnte sie eben darum die bloß negativen nennen. Solche Attribute sind z. B. Ewigkeit, Unendlichkeit, das von selbst Seyn (a se Esse). Ein Wesen, das nicht ewig, nicht von selbst wäre, könnte gar nicht Gott seyn, doch ist es darum allein noch nicht Gott; dieß scheinen also Eigenschaften Gottes an und vor sich selbst gleichsam, d. h. vor seiner Gottheit, zu seyn, die er, so zu sagen, bedarf, um Gott zu seyn, damit er Gott sey (apriorische). Aber da die blinde Substanz des Spinoza ebensowohl ewig, ebensowohl unendlich und von sich selbst ist, so erhellt daraus, daß diese Eigenschaften nicht Eigenschaften Gottes als solchen sind. Andere dieser Attribute stellten sich nun dagegen als solche dar, durch welche Gott erst eigentlich Gott ist, oder welche Gott seiner Gottheit nach zukommen (= positiv). Dahin gehörten nun alle die, welche Freiheit, Intelligenz, Willen und Vorsehung oder eine aktuelle Relation einschließen. Diese beiden Klassen von Eigenschaften standen aber bloß nebeneinander, ohne daß erörtert wurde, wie sie sich zueinander verhalten (kein Uebergang von denen der ersten zu denen der zweiten Art). Bei Gelegenheit der positiven oder, wie sie auch genannt wurden, der moralischen Eigen-

schaften wurde dann gewöhnlich auch der Spinozismus zu widerlegen versucht; weniger durch diese Widerlegungen indeß glaubte man sich gegen dieses System sicher gestellt, als dadurch, daß Gott an das Ende der Metaphysik verlegt war, wo man denn die selbständige Existenz der Dinge, die Freiheit der menschlichen Handlungen, und was sonst den Menschen vorzugsweise am Herzen lag, gegen die Unendlichkeit, die Allmacht (welche allem, was außer Gott existirt, nur eine absolute Ohnmacht übrig zu lassen schien), so wie gegen die Allwissenheit Gottes (die mit der Freiheit menschlicher Handlungen unverträglich schien) schon geborgen glaubte. Man beruhigte sich damit, ohne zu überlegen, daß in der Wirklichkeit Gott nicht nach, sondern vor den Dingen ist.

Ich glaubte, die ehemalige Metaphysik aus verschiedenen Gründen hier etwas ausführlicher darstellen zu müssen. Denn 1) war sie doch eigentlich die allein geltende, öffentlich geduldete und angenommene: weder die Philosophie des Cartesius noch die des Spinoza noch selbst das eigentlich Speculative der Leibnizischen Philosophie war je in die Schulen aufgenommen worden; 2) ist es noch immer wichtig, zu wissen, was eine bloß subjektive, also außer dem Gegenstand bleibende Dialektik etwa vermag, und als Vorübung zur höheren Philosophie würde diese Metaphysik noch immer mit Vortheil selbst auf den Universitäten vorgetragen. Denn obgleich wir sie im Grunde nur für eine bloß räsonnirende, subjektiv-vernünftige Philosophie halten können, so läßt sie doch eben deßwegen zugleich eine gewisse Freiheit des Gedankens und des Verstandesgebrauchs zu, die um so wohlthätiger wirken würde, als diese Art zu philosophiren die einzige der großen Mehrzahl gemäße und bequeme ist; denn diese, wenn sie überhaupt mit Philosophiren sich befaßt, will doch nicht gern von ihrem Standpunkt sich entfernen, sondern, höchst zufrieden mit der zufällig etwa erlangten Bildung und wenig geneigt einzusehen, daß dieses Gebäude ihrer vermeinten Bildung einer Revision und Wiederaufbauung von Grund aus bedürfe, schreibt sich jeder a priori eine Vernunft zu, die ihn berechtige, zum voraus zu bestimmen, was er etwa zulassen wolle oder nicht, — also diese bei weitem größte Mehrzahl will doch am Ende nichts anderes, als daß ihr

von ihrem Standpunkt aus, und ohne daß sie genöthigt ist diesen zu verlassen, durch bloßes vernünftiges Reden oder Discurriren die großen Gegenstände der Philosophie explicirt werden.

Trotz des scholastischen Zuschnitts und Wortkrames, mit dem sich jene Schulmetaphysik im Anfang umgeben hatte, ging sie daher mit der Zeit auch äußerlich immer mehr in eine solche bloß räsonnirende Philosophie über, und da eine stufenweis immer lebhafter erregte Zeit dem bald auf den Grund sah (daß sie nämlich nicht eine wissenschaftliche, sondern eine bloß räsonnirende Philosophie sey), und da zum bloßen Räsonniren am Ende jeder gleich viel Recht hat oder zu haben meint, weil es dazu nichts mehr bedarf als jener allgemeinen Vernunft, die sich jeder zuschreibt, und deren Besitz keiner erst durch die That rechtfertigen zu müssen glaubt, so mußte jene Schulmetaphysik allmählich in eine Art von formloser, bloß populärer Philosophie, zuletzt in eine völlige Anarchie ausschlagen. Die Periode des sogenannten Selbstdenkens begann, was freilich ein ziemlich pleonastischer Ausdruck scheint, denn es versteht sich wohl von selbst, daß jeder, der denkt, selbst denken muß, und keiner einen andern für sich denken lassen kann, so wenig als er einen andern für sich kann schlafen oder verdauen lassen; die Meinung war aber eben diese, daß jeder mit jener allgemeinen Vernunft schon hinlänglich ausgerüstet sey, um über alle möglichen Gegenstände der Philosophie vernünftige Vorstellungen zu haben; jeder, hieß es, müsse sein System sich selbst machen, eine Philosophie, die auf objektive Gültigkeit Anspruch mache, sey höchstens gut für die Schule, oder um einer unerfahrenen Jugend zu imponiren, das Leben und die Erfahrung sey alles u. s. w. Dieses Hinweisen auf die Erfahrung brachte jedoch der Philosophie von einer andern Seite Vortheil, indem sie Anlaß zur Entstehung und Bearbeitung der empirischen Psychologie gab, die freilich bis jetzt selbst einer eigentlichen wissenschaftlichen Begründung entbehrt, aber doch dem menschlichen Geist eine neue Region seiner selbst aufschloß, besonders jene höchst interessante, die zwischen dem Physischen und Psychischen in der Mitte liegt.

Kant. Fichte. System des transscendentalen Idealismus.

In diesem Zustand also befand sich die Philosophie, als Immanuel Kant unversehens als Instaurator derselben erschien und ihr den wissenschaftlichen Ernst und damit zugleich die verlorene Würde wiedergab.

Ehe ich nun zu Kant selbst fortgehe, will ich eine allgemeine Bemerkung vorausschicken, die mehr oder weniger auf alle menschlichen Thaten anzuwenden ist, daß nämlich ihre eigentliche Wichtigkeit, d. h. daß ihre wahren Wirkungen meist andere sind, als die beabsichtet worden oder die im Verhältniß der Mittel stehen, durch welche sie hervorgebracht wurden. Kants Wirkung war in der That eine außerordentliche. Man kann sich eben nicht darüber freuen, wenn fünfzig Jahre nach Kants Erscheinung, nachdem wir jetzt allerdings auf einem andern Punkte sind, aber zu dem wir nie ohne ihn gelangt wären, Kants Verdienst von solchen herabgesetzt wird, die nichts dazu beigetragen, daß wir über Kant hinausgekommen. Eben dasselbe ist von Fichte zu sagen. Es gehört heutzutage nicht viel dazu, ein Verwerfungsurtheil über beide auszusprechen, aber es gehörte viel dazu, die Philosophie nur wieder auf den Punkt zu heben, wohin sie durch Kant und Fichte war gehoben worden. Das Urtheil der Geschichte wird seyn, nie sey ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitzthümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht als seit Kant [1]. Aber diese Wirkung wurde nicht eigentlich

[1] Mit Kants Erscheinung ändert sich auf einmal der bisherige Gang der Philosophie, es ist, als ob ein lang zurückgehaltener und eingedämmter Strom endlich

hervorgebracht, durch das, was Kant unmittelbar wollte. Während er durch seine Kritik aller Erkenntniß des Uebersinnlichen für immer ein Ende gemacht zu haben glaubte, hat er eigentlich nur bewirkt, daß Negatives und Positives in der Philosophie sich scheiden mußten, aber eben

eine Oeffnung gefunden hätte, die er nun alsbald unabläßig zu erweitern arbeitet, bis es zum völligen Durchbruch kommt, und er frei und ungehemmt dahin strömen kann. Wenn dieser Strom nicht gleich einen regelmäßigen Lauf einhält, wenn er auch wohl schrankenlos nach beiden Seiten austritt und Feld und Flur überschwemmt, so ist dieß in der Ordnung; kleinliche und enge Geister mögen hintennach den Strom schelten und das Bächlein loben, das sie aus ihm abgeleitet, ihre Mühle zu treiben, das Urtheil der Geschichte wird ein anderes seyn... Seit Kants eigentliche Wirkung in der Philosophie begonnen (denn geraume Zeit blieb er unbeachtet, und der erste Erfolg, durch den sich seine Wirkung ankündigt, war nur ein Schwarm von bloßen wörtlichen Wiederholern und großentheils gedankenlosen Erklärern), seit aber seine eigentliche Wirkung angefangen, sind es nicht verschiedene Systeme, sondern es ist nur Ein System, das durch alle die aufeinanderfolgenden Erscheinungen nach dem letzten Punkt seiner Verklärung hindrängt; wie die Pflanze, die zu wachsen anfängt, nicht weiß, bei welchem Punkt sie anlangen wird, dennoch hat sie ein sicheres Gefühl desselben, und eben dieses Gefühl ist das sie treibende, ist das, was wir den Trieb in ihr nennen. So wenn in dieser ganzen Folge keiner einen deutlichen Begriff des Ziels hatte, fühlte doch jeder, daß es gelte, irgend ein Letztes zu erreichen, und eben dieses Gefühl, dieser Trieb, der mit Kant in die Philosophie gekommen war, unterschied diese Epoche von allen früheren — denn z. B. im Leibnizischen System lag kein solcher Trieb, die Kraft, die es erweckt hatte, verzehrte sich in den todten, tauben und unfruchtbaren Bestrebungen jener vorkantischen Metaphysik; was dagegen in Bezug auf die von Kant angefangene Bewegung die draußen Stehenden, bloß äußerlich Zusehenden ihr zum Hohn und Schimpf vorbrachten von dem schnellen Wechsel ihrer Systeme, gerade dieß war der Beweis, daß endlich der lebendige Punkt in der Philosophie getroffen worden, der, wie der einmal befruchtete Keim eines Wesens oder wie der Grundgedanke eines großen Trauerspiels, keine Ruhe mehr verstattet bis zur vollendeten Auswicklung — die Philosophie war von einem nothwendigen und gleichsam unwillkürlichen Proceß ergriffen; was ihnen als rapide Aufeinanderfolge von Systemen erschienen, war eigentlich nur die schnelle Folge der Entwicklungs- und Fortbildungsmomente Eines Systems. In einer solchen Folge kommt der einzelne nach dem, was an ihm bloße Eigenheit oder Eigenthümlichkeit ist, nicht in Betracht; dieses Individuelle ist nur der Tribut, den er an seine Zeit entrichtet, die bloße Schale und Hülse, die in der folgenden Entwicklung zurückbleibt, oder sogar nur ein ihm anhangender Rest der Erde und des Bodens, aus dem er gewachsen. So also müssen wir auch Kant betrachten. (Aus einem anderen Münchener Manuscript).

damit das Positive, nun in seiner ganzen Selbständigkeit hervortretend, sich der bloß negativen Philosophie als die zweite Seite der Philosophie überhaupt, als positive, entgegensetzen konnte. Diesen Scheidungs- und den darauf erfolgten Verklärungsproceß der Philosophie ins Positive hat Kant eingeleitet. Kants Kritik hat um so mehr dazu beigetragen, als sie keineswegs feindselig gegen das Positive gesinnt ist. Während er das ganze Gebäude jener Metaphysik zusammenbricht, zeigt er doch immer die Meinung, daß man am Ende wollen müsse, was sie gewollt habe, und daß ihr Inhalt doch zuletzt die wahre Metaphysik seyn würde, wenn es nur möglich wäre.

Ich gehe nun zur Darstellung Kants selbst über mit dem Satz, daß Kants Kritik zunächst gegen die in den Schulen angenommene Metaphysik gerichtet war, daß sie aber von einer andern Seite und unter der Hand gleichsam auch wieder zu einer Vertheidigung eben dieser Metaphysik wurde.

Es hatte sich gegen dieselbe eben damals von England aus, hauptsächlich durch John Locke, der Empirismus erhoben, welcher die Existenz aller von der Erfahrung unabhängiger Begriffe leugnete, und aus diesem Empirismus war die alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß bezweifelnde oder vielmehr widersprechende Lehre des berühmten englischen Philosophen und Geschichtschreibers David Hume hervorgegangen; dieser sogenannte Skepticismus Humes war nach Kants eigner Angabe dasjenige, wodurch er den Hauptanstoß zu seiner eignen Philosophie erhielt.

Humes Angriffe gingen fast ausschließlich gegen die objektive Gültigkeit des Causalgesetzes, des Grundsatzes, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe. Unbedenklich richten wir uns in allen unsern Handlungen, wie in unsern Urtheilen, ja Hume als ganz pragmatischer, d. h. als lehrreicher, die Ereignisse aus ihren Ursachen erklärender Geschichtschreiber, richtet sich selbst nach diesem Gesetz. Und was das Wunderbarste ist, wir selbst wenden dieses Gesetz an und sehen andere es anwenden, ohne daß wir dieses Gesetzes eigentlich bewußt sind. Wir wenden es nicht an in Folge einer wissenschaftlichen Einsicht in dasselbe, sondern von Natur und gleichsam instinktmäßig, zum Beweis, daß es ein reales

Princip in uns ist, das uns so zu urtheilen nöthigt. Genau betrachtet hat Hume nur bewiesen, daß ein solches universelles, nicht bloß für alle wirklichen, sondern für alle möglichen Fälle geltendes Gesetz nicht aus der Erfahrung herstammen könne. Die Erfahrung kann allerdings nichts Allgemeines gewähren. Nun war aber schon angenommen, daß alle Erkenntniß nur aus den Sinnen komme. Es blieb also Hume nichts übrig, als die Allgemeinheit in der Anwendung dieses Gesetzes als eine bloß subjektive Erscheinung, nämlich durch eine bloß subjektive Angewöhnung, zu erklären. „Nachdem wir, sagt er, in unzähligen Fällen gesehen haben, daß gewissen Erscheinungen oder Ereignissen andere vorausgegangen sind, oder umgekehrt auf gewisse vorausgegangene Ereignisse andere gefolgt sind, so hat sich durch diese beständige Wiederholung unser Verstand zuletzt daran gewöhnt, jene Erscheinungen oder Ereignisse in Verbindung zu sehen, und so zuletzt sie in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu setzen, die vorausgehenden als Ursache, die folgenden als Wirkung zu betrachten". Ich will vorjetzt nicht auseinandersetzen, daß selbst eine unendlichmal wiederkehrende Aufeinanderfolge zweier Ereignisse A und B noch immer nicht den Begriff der Ursache und Wirkung hervorbringen würde, wenn dieser nicht, unabhängig von der äußern Erfahrung, durch eine innere Nothwendigkeit unserer Natur uns auferlegt wäre. Alles, was uns aus jener wiederholten Wahrnehmung entstehen könnte, wäre, daß wir sagten: auf die Erscheinung A ist in allen Fällen, die ich bis jetzt beobachten konnte, die Erscheinung B gefolgt, und nie habe ich die Erscheinung B beobachtet, ohne daß die Erscheinung A vorausgegangen wäre, aber von dieser Bemerkung ist es noch himmelweit bis zur Verbindung beider als Ursache und Wirkung, worin noch etwas mehr liegt als bloße Aufeinanderfolge — diese kann mich immer nur ein post hoc, aber nie ein propter hoc lehren, und wir würden in Ansehung aller Erscheinungen bei dem post hoc stehen bleiben, wie wir in gar vielen Fällen wirklich bei demselben stehen bleiben — selbst in Fällen, wo nicht einmal nur und zufällig sondern wirklich nach einer Regel eines auf das andere folgt, und wo wir uns wohl hüten, beide Erscheinungen miteinander in Causalnexus zu bringen.

Wenn wir die eine Art von Folge, das post hoc, wo eine bloß äußere Folge ist, von der andern, dem propter hoc, wohl zu unterscheiden wissen, warum sollten wir dieß nicht in allen Fällen können? Ich will indeß auf dieser Reflexion gar nicht einmal bestehen, so wie ich überhaupt fragen möchte, ob es zur Widerlegung des Humeschen Zweifels gerade des großen Apparats der Kritik der reinen Vernunft bedurfte. Es ist sonderbar genug, daß man diese Widerlegung so schwer gefunden, wie niemand bis jetzt das ganz Einfache bemerkt hat, daß er selbst aus bloßer Erfahrung widerlegt werden kann. Hume erklärt das Causalprincip aus einer Angewöhnung; zu jeder Angewöhnung gehört aber eine gewisse Zeit; Hume muß also dem einzelnen Menschen nicht nur, er muß dem ganzen Menschengeschlecht eine gewisse Zeit zugeben, während deren es immer auf eine gewisse Erscheinung A die andere Erscheinung B folgen hat sehen, und so sich endlich gewöhnt hat, diese Folge als nothwendig zu betrachten (denn dieß liegt im Causalbegriff). Aber eben dieß, was Hume stillschweigend voraussetzt und also voraussetzen zu können meint, ist gar nicht vorauszusetzen. Denn ich bin überzeugt, keiner von uns wird geneigt seyn, eine Zeit zuzugeben, wo das Menschengeschlecht nicht nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung geurtheilt hätte, und Hume selbst, wenn wir ihm die Frage vorlegen könnten, ob er sich den Menschen in irgend einem Zeitpunkt seiner Existenz ohne diesen Begriff und ohne die Anwendung desselben denken könne, würde mit seinem Ja auf diese Frage zaudern; er würde fühlen, daß der Mensch, dem er das Urtheil nach Ursache und Wirkung entzogen hätte, uns gar nicht mehr als Mensch erscheinen könnte. Wir können also völlig gewiß seyn, daß schon der erste Mensch gleich am ersten Tage seines Daseyns nach diesem Princip urtheilte, weil es zur menschlichen Natur gehört so zu urtheilen, wie denn die Schlange im Paradies, welche doch übrigens nach der mosaischen Erzählung dem ersten Menschen gleich skeptische Bemerkungen gegen das göttliche Verbot zuflüstert, ihm nicht etwa Unterricht über das Causalgesetz ertheilt, sondern voraussetzt, er verstehe sie wohl, wenn sie ihm sagt: So ihr die Frucht esset, werden eure Augen aufgethan seyn, oder des Tages, da ihr von

dieser Frucht esset, werdet ihr wie Gott seyn; was doch so viel heißt: die Frucht oder das Essen der Frucht wird die Ursache davon seyn, daß eure Augen aufgethan werden, die Wirkung dieses Genusses wird seyn, daß ihr Gott gleich werdet. — Es existirt in arabischer Sprache ein Roman oder eine Erzählung unter dem Titel: Philosophus Autodidactus, wo ein Kind fingirt wird, das von seiner Mutter gleich nach der Geburt auf einer Insel des indischen Oceans ausgesetzt wird, und das nur stufenweise durch Anwendung des ihm an- oder eingeborenen Verstandes zu allen philosophischen Begriffen und Einsichten gelangt. Allein wir bedürfen keiner solchen Fiktion, um Hume zu widerlegen; denn das Kind in der Wiege, das noch keine Gelegenheit gehabt hat, sich an eine gewisse Aufeinanderfolge von Erscheinungen zu gewöhnen, und dem noch weniger jemand von Ursache und Wirkung gesprochen, das Kind in der Wiege, wenn es ein Geräusch hört, wendet es sich nach der Gegend, wo das Geräusch herkommt, in keiner andern Absicht, als um die Ursache dieses Geräusches zu sehen, die es sonach voraussetzt.

Nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung zu urtheilen, ist uns also durch eine nicht bloß von unserem Wollen, sondern selbst von unserem Denken unabhängige und diesem vorausgehende Nothwendigkeit auferlegt; was aber von unserem Wollen und Denken unabhängig ist, das nennen wir ein reales Princip. Es ist daher durch die Erfahrung selbst bewiesen, daß es ein reales Princip ist, das gleichsam wie eine universelle Schwerkraft — so wie diese den Körper bestimmt gegen das Centrum sich zu bewegen, so uns nöthigt, nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung zu urtheilen, wie nach dem Gesetz des Widerspruchs zu denken [1].

Gehen wir jedoch nun zu Kants Kritik der reinen Vernunft fort, so liegt dieser im Allgemeinen der Gedanke zu Grunde: ehe man etwas erkennen wolle, sey es nöthig, unser Vermögen zu erkennen selbst einer Prüfung zu unterwerfen. Wie ein vorsichtiger Bauherr, eh' er sich ein Haus aufführe, seine Mittel wohl überlege, ob sie nämlich auch zur festen Begründung und zur glücklichen Hinausführung des Baus zureichen, so müsse der Philosoph, eh' er daran denke, ein Gebäude der

[1] Vgl. 2te Abth. Bd. I, S. 263 unten. D. H.

Metaphysik aufzuführen, erst sich der Materialien desselben versichern, ob er sie auch herbeischaffen könne, und da diese Materialien hier aus einer geistigen Quelle geschöpft werden, so müsse diese selbst erst untersucht seyn, damit man gewiß sey, ob sie zu dem beabsichteten Bau auch wirklich zureichenden Stoff enthalte oder darbiete. Ehe man sich Hoffnung auf Erkenntniß — besonders der übersinnlichen Gegenstände — mache, müsse erst untersucht seyn, ob wir auch das Vermögen besitzen, sie zu erkennen.

Auf den ersten Blick ist dieser Gedanke ungemein einleuchtend [1]. Bei näherer Betrachtung findet sich aber, daß es dabei um ein Erkennen des Erkennens zu thun ist, und daß dieses Erkennen des Erkennens eben auch wieder ein Erkennen ist. Demnach bedürfte es erst einer Untersuchung über die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß des Erkennens, und so könnte man ins Unendliche zurückfragen.

Wenigstens wird Kant, da er so kritisch zu Werk geht, sich selbst eines leitenden Princips und einer zuverlässigen Methode für seine Untersuchung des Erkenntnißvermögens versichert haben. Leider ist dieß nicht der Fall. Er schickt keine allgemeine Untersuchung über die Natur des Erkennens voraus, sondern geht gleich über zu der Aufzählung der einzelnen Quellen der Erkenntniß oder der einzelnen erkennenden Facultäten, die er aber nicht etwa wissenschaftlich ableitet, die er vielmehr aus der bloßen Erfahrung aufnimmt, ohne ein Princip, das ihn der Vollständigkeit und der Richtigkeit seiner Aufzählung versicherte. Insofern kann seine Kritik der reinen Vernunft selbst nicht als eine wissenschaftliche Ausmessung des menschlichen Erkenntnißvermögens gelten.

Die drei Quellen der Vernunft sind ihm Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Die Sinnlichkeit bezieht sich entweder auf die außer uns befindlichen Gegenstände, oder unser eignes Innere, inwiefern wir die in uns selbst vorgehenden Veränderungen wahrnehmen — das Vermögen dieser Wahrnehmung der in uns selbst gesetzten Affektionen

[1] Besonders einleuchtend war dieser Gedanke für die damalige Zeit, da man durch die empirische Psychologie schon gewohnt war, in dem Geist oder der Seele gar viele Vermögen anzunehmen. (Aus einem andern Manuscript).

oder Veränderungen nennt er den inneren Sinn, wo also (ohne daß ein Grund angegeben wird) nur von Einem Sinn, nicht von mehreren Sinnen die Rede ist, wie bei den äußeren Gegenständen. Die Erkenntniß, welche aus dieser ersten Quelle, aus der Sinnlichkeit entsteht — in der also schon mehr gedacht ist als der bloße Sinneneindruck — heißt Anschauung. In der Anschauung aber unterscheiden wir das Zufällige, das anders seyn könnte, und ein anderes, das nicht anders seyn könnte. In Ansehung der äußeren Gegenstände ist dieß der Raum. Wir können uns die äußeren Gegenstände nicht anders als im Raume vorstellen, der Raum ist also die nothwendige und allgemeine Form unserer äußeren Anschauung. Hier beweist nun Kant aus der Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser räumlichen Form unserer äußeren Anschauung, daß der Raum nicht ebenso wie das bloß Zufällige und Materielle der Dinge etwas bloß Empirisches oder erst mit der wirklichen Anschauung Entstehendes seyn könne, daß er eine Form sey, die der wirklichen Anschauung in uns vorausgehe und also in der Natur unseres Erkenntnißvermögens selbst gegründet sey, woraus denn folgt, daß er nicht den Gegenständen selbst an sich oder unabhängig von unserer Vorstellung inhärirt, sondern nur den Gegenständen, sofern sie von uns angeschaut worden. Daraus würde denn weiter folgen, daß das Wesen der Gegenstände außer uns an sich unräumlich und unsinnlich sey. Allein Kant überläßt uns diese Folgerung ebenso, als er uns überläßt, selbst uns auszudenken, wie denn nun der an sich unräumliche Stoff, der doch den letzten Grund unserer Vorstellungen von Gegenständen außer uns hergeben muß, wie dieser Stoff sich in unserer Anschauung zu jener Form des Raums bequeme, räumliche Form annehme.

Was für die äußere Anschauung der Raum, das ist für die innere die Zeit. Unsere Vorstellungen, Empfindungen u. s. w., und zwar sowohl die Vorstellungen, die rein aus uns selbst, aus der eignen Thätigkeit unseres Geistes entstehen, als die Vorstellungen, zu welchen wir durch äußere Gegenstände veranlaßt sind, succediren sich; die Form, unter der wir sie wahrnehmen, ist Succession — Zeit. Daraus folgt also,

daß in dem, was unsere Vorstellung von äußeren Dingen veranlaßt, weder Succession noch Zeit ist, ja es folgt sogar, daß eigentlich nicht einmal die sinnlich vorgestellten Dinge selbst, sondern nur die Vorstellungen, sofern wir sie durch den innern Sinn wahrnehmen, in der Zeit sind. Es folgt also, daß die Zeit noch weniger Unabhängigkeit von unseren Vorstellungen hat als der Raum, daß sie noch subjektiver ist als selbst dieser.

Bei alle dem hat nun aber Kant außer Zeit und Raum, die bloß Formen unseres Anschauens und Vorstellens sind, den an sich raum- und zeitlosen Grund unserer Anschauungen, jenes Unbekannte, das er mit x (dem Zeichen der unbekannten Größe in der Mathematik) bezeichnet, und das er sonderbar genug das Ding an sich nennt (eigentlich wäre es das Ding an und vor sich selbst, d. h. eh' es zum Ding wird, denn zum Ding wird es erst in unserer Vorstellung). Was nun aber dieses außer allem Raum und außer aller Succession und Zeit Gesetzte, das, inwiefern es außer allem Raum, ein Geistiges, weil außer aller Zeit, ein Ewiges ist, was dieses Unbekannte seyn könne, wenn es nicht etwa Gott ist, ist schwer zu sagen. Als Gott aber es zu bestimmen, ist Kant weit entfernt, denn er nennt den Idealismus des Berkeley, der die ganze Sinnenwelt für eine durch göttliche Einwirkung auf unser Vorstellungsvermögen erzeugte Vorspiegelung erklärt — diesen Idealismus, der wenigstens noch zu denken ist, nennt Kant schwärmerisch. Mag er dieß seyn, aber das Schwärmerische selbst, wenn nur noch etwas bei ihm zu denken ist, ist philosophisch besser, als was in einem völligen Nichtgedanken, oder Ungedanken endigt, wie Kants Theorie der sinnlichen Anschauung, die mit zwei reinen Unbegreiflichkeiten endigt, nämlich mit der unbegreiflichen Einrichtung des Vorstellenden in uns, das genöthigt ist, das, was an sich außer allem Raum und außer aller Zeit ist, im Raum und in der Zeit vorzustellen, und mit jenem ebenso unbegreiflichen Außer-uns, von dem wir nicht wissen, weder was es ist, noch wie es auf uns wirkt, und welche Nothwendigkeit oder welches Interesse es hat auf uns zu wirken und uns zur Vorstellung einer Sinnenwelt zu veranlassen.

Kant geht jedoch nun von der Sinnlichkeit weiter zu der zweiten erkennenden oder Erkenntniß bestimmenden Facultät in uns — dem Verstand. Er bemerkt, daß das sinnlich Wahrgenommene für uns nicht bloß nothwendig im Raum und Zeit ist, daß wir, sowie es erkannt wird — sowie es sich zum Gegenstand des Urtheils für uns erhebt — daß wir alsdann ebensowohl genöthigt sind, ihm gewisse Verstandesbestimmungen beizulegen, z. B. es als Substanz oder als Accidens, als Ursache oder als Wirkung, als Eins oder als Vieles u. s. f. zu bestimmen. Alle diese Bestimmungen sind nun nicht mehr bloß Formen des Anschauens, sie sind Bestimmungen des Denkens, Begriffe — Begriffe des reinen Verstandes. Und dennoch ist unsere Meinung, daß diese Begriffe in den vorgestellten Gegenständen selbst seyen, daß unser Urtheil, dieß oder jenes sey Substanz, oder sey Ursache, nicht ein bloß subjektives, sondern ein objektiv gültiges ist, und die Dinge so wenig ohne diese Begriffe gedacht, als z. B. ohne den Raum angeschaut werden können. Dennoch — weil jene Bestimmungen Begriffe sind, die nur in einem Verstande sich denken lassen, so — sollte man meinen, beweisen sie einen unabhängig von uns in den Dingen selbst gegenwärtigen Verstand — aber Kant schließt nicht auf diese Weise, sondern — so können sie nur von den vorgestellten Gegenständen als solchen, nicht aber über diese hinaus, d. h. auch vom Ding an sich, gelten; sie sind nicht anwendbar auf jenes Unbekannte, das den letzten Grund unserer Vorstellungen enthält. Dieses Unbekannte ist aber gerade das in letzter Instanz Erklärende, um das es uns also vorzugsweise zu thun seyn muß. Fragen wir nun, was das noch seyn könne, das nicht im Raum, nicht in der Zeit, das nicht Substanz, nicht Accidens, nicht Ursache, nicht Wirkung ist, so werden wir gestehen müssen, daß jenes Unbekannte nicht mehr = x, wie Kant es bezeichnet (= die unbekannte Größe einer mathematischen Formel), sondern daß es = 0, daß es uns zum völligen Nichts geworden ist. Da ihm also jenes außer der Erfahrung Vorausgesetzte (denn unter Erfahrung versteht Kant nicht die bloße Anschauung, sondern die durch jene Verstandesbegriffe bestimmte und so zur Erkenntniß erhobene

Anschauung) — indem ihm jenes außer aller Erfahrung Vorausgesetzte eben damit zugleich völlig zu nichts wird, sehen wir, daß Kant uns am Ende eben wieder dahin bringt, wo wir zuvor waren, zu der völlig unerklärten Erfahrung. Dennoch hat Kant das Verdienst, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unserer Erkenntniß, ohne welche es gar keine Gewißheit mehr geben würde, erhalten, wenn auch nicht erklärt zu haben. Selbst des sinnlichen Phänomens kann ich nicht gewiß seyn, wenn nicht in meinem Geiste ein nothwendiges Princip sich findet, das mir ihre Gültigkeit versichert. Man käme am Ende darauf: es ist unmöglich, daß ich das, was ich empfinde, nicht empfinde.

Kants Kritik ist aber vorzüglich durch die Behauptung berühmt geworden, daß die Verstandesbegriffe (oder, wie er mit dem von Aristoteles entlehnten Wort sie nennt, die Kategorien) auf das Uebersinnliche nicht anwendbar seyen; damit glaubt Kant aller Metaphysik, inwiefern sie auf eine Erkenntniß des Uebersinnlichen geht, ein Ende gemacht zu haben. Allein er hat hierin mehr gethan, als er wollte. Denn wenn es mit jener Nichtanwendbarkeit der Verstandesbegriffe auf das Uebersinnliche seine Richtigkeit hat, so folgt, daß das Uebersinnliche nicht nur nicht zu erkennen, sondern daß es auch nicht einmal zu denken ist. Dadurch geräth aber Kant in einen Widerspruch mit sich selbst. Denn wenigstens die Existenz des Uebersinnlichen leugnet ja er selbst nicht, und setzt es bei seiner Construktion der Erfahrung selbst voraus. Denn was ist doch eigentlich jenes Ding an sich, wie er es nennt? Ist es nicht auch ein Uebersinnliches? Zum wenigsten ist es doch ein Außer- und Unsinnliches. Als solches kann es aber nur zweierlei seyn, entweder etwas das über, oder das unter der sinnlichen Erfahrung ist. Unter der sinnlichen Erfahrung wäre es, wenn es als bloßes Hypokeimenon, bloßes Substrat, als reine Materie ohne alle aktuelle Eigenschaft (die es erst in der sinnlichen Anschauung erhält) gedacht würde. Der Begriff Substrat ist aber von dem Begriff Substanz nicht verschieden. Da hat er also etwas außer der sinnlichen Erfahrung Liegendes, das er genöthigt ist als Substanz zu bestimmen. Oder will er es als Uebersinnliches denken. Hier würde sich zuerst

fragen: wie dieses Uebersinnliche sich von dem Uebersinnlichen der anderen Art, das Kant immer wenigstens als Gegenstand unseres Erkenntnißbestrebens darstellt, wenn er gleich leugnet, daß es wirklich erkannt zu werden vermöge, wie es sich zu jenem Uebersinnlichen, das Kant in Gott, in der menschlichen Seele, in der Freiheit des Willens u. s. w. erkennt, wie es sich zu diesem verhalte. Nichts ist auffallender, als daß Kant bei dem gerühmten kritischen Verfahren doch nie auf diese naheliegende und sich aufdringende Frage gerathen ist: wie sich denn das eine Außersinnliche oder bloß Intelligible zu dem andern, dem eigentlich Uebersinnlichen, verhalte, daß er diese beiden ruhig nebeneinander stehen läßt, ohne sie irgendwie entweder zu unterscheiden oder miteinander in Verbindung zu bringen.

Kant selbst nennt das sogenannte Ding an sich (was nach seinen eignen Begriffen ein wahres hölzernes Eisen ist, denn inwiefern es Ding [Objekt] ist, ist es nicht an sich, und wenn es an sich ist, ist es nicht Ding), aber er selbst erklärt dieses Ding an sich als den intelligiblen Grund unserer Vorstellungen. Das Wort Grund läßt nun freilich auch eine bloß logische Bedeutung und demnach ein bloß logisches Verhältniß jenes Intelligiblen zu unserer Vorstellung zu. Allein da er der wirklichen Vorstellung einen Eindruck auf die Sinne vorausgehen läßt, dieser Eindruck aber nicht von dem schon Vorgestellten, also nicht von dem schon mit den Formen der reinen Sinnlichkeit und mit der Form des Verstandes bekleideten Objekt, sondern nur von dem Ding außer und über aller Vorstellung herkommen kann, so muß er den Eindruck von jenem Intelligiblen herleiten, dieses Intelligible zur causa efficiens unserer Vorstellung machen, d. h. es selbst als Ursache (vermöge eines Verstandsbegriffs) bestimmen; wobei noch das Merkwürdige sich ereignet, daß er diesem Intelligiblen, diesem Noumenon, wie er es nennt, kein unmittelbares Verhältniß zur Intelligenz, zum Nus, zum eigentlich erkennenden Vermögen, sondern zu unseren bloß materiellen Sinnen oder zu den körperlichen Sinnesorganen zugesteht. Wenn jener intelligible Grund, den Kant das Ding an sich nennt, eigentlich die bloße Materie, den Stoff zu unsern Vorstellungen hergibt, welcher dann erst in der transscendentalen Synthesis der Apper-

ception, wie Kant diese Operation nennt, auf jeden Fall also erst in dem Subjekt jenes Gepräge des Verstandes annimmt, welches wir in ihm voraussetzen müssen, wenn er Gegenstand eines objektiven Urtheils seyn soll, so fragt es sich, 1) wie jener intelligible Grund an das Subjekt komme, auf dasselbe wirke, 2) wie sich dieser Stoff so willig der Verstandesform füge, 3) woher dem Subjekt diese Gewalt über den Stoff komme. Diese Fragen sind in der Kantschen Kritik nicht beantwortet, ja nicht einmal aufgeworfen.

Zwei Forderungen werden an die Philosophie gemacht: erstens, die Genesis der Natur zu erklären, sey es nun, daß man diese als etwas objektiv, auch außer unsern Vorstellungen, so wie wir sie vorstellen, Seyendes, oder daß man sie idealistisch als bloß in unserer Vorstellung so existirend annehme. Hier muß nämlich wenigstens gezeigt werden, durch welchen — und zwar nothwendigen — Proceß unseres Innern wir genöthigt sind, eine solche Welt mit diesen Bestimmungen und mit solchen Abstufungen uns vorzustellen. Kant hat diese Forderung umgangen. Die zweite Forderung, welche an die Philosophie gemacht wird, ist, jene eigentlich metaphysische Welt, die übersinnliche Region, wohin Gott, Seele, Freiheit, Unsterblichkeit gehören, uns aufzuschließen. Gegen diesen höheren Theil der Philosophie hat nun Kant ein eigenthümliches Verhältniß. Wie schon bemerkt, will er in Ansehung dieses Metaphysischen eigentlich dasselbe, was die hergebrachte Metaphysik vor ihm gewollt hatte. Wenn es eine wahre Metaphysik gäbe (diese Meinung gibt Kant überall zu erkennen), so müßte sie Gott als freien Urheber der Welt, sie müßte die moralische Freiheit des Menschen neben dem unverbrüchlichen Causalnexus in der Natur und die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens darthun. Dabei setzt aber Kant keine andern Mittel zu Erreichung dieses Zwecks voraus, als welche auch die frühere Metaphysik gekannt hat. Seine Kritik bezieht sich so sehr bloß auf diese, daß man wohl sieht, es ist ihm nie auch nur eingefallen, daß es außer dieser eine andere geben könnte. Ja sogar nur auf eine bestimmte Form dieser Metaphysik bezieht sich Kants Kritik, auf die nämlich, welche sie zufällig gerade zur Zeit seiner Jugend durch Christian Wolff, und

noch mehr durch Alexander Baumgarten (Kants Lehrer, unter den Wolffianern noch immer einer der besten Köpfe) angenommen hatte. Kant ignorirt alles, was über den subjektiven Rationalismus jener Metaphysik hinausgeht. Insofern ist seine Kritik von keiner Anwendung z. B. auf Spinozismus. Kant sagt zwar: der Begriff einer Substanz kann und darf auf übersinnliche Gegenstände, also auf Gott nicht angewendet werden. Dieß kann gegen den Spinozismus gesagt scheinen, allein dieser Grund trifft den Spinoza nicht, weil dieser eben Gott nicht als ein im Sinne Kants und jenes subjektiven Rationalismus Uebersinnliches denkt. Gott ist dem Spinoza nur die unmittelbare Substanz des sinnlichen wie alles anderen Seyns. Kant müßte also erst beweisen, daß Gott nothwendig ein in seinem Sinn Uebersinnliches sey; dieß beweist er aber nicht, sondern setzt es bloß aus der allgemeinen Lehre oder der vor ihm angenommenen Metaphysik voraus. Indem er also die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen metaphysischen Beweise, z. B. in Bezug auf das Daseyn Gottes, Unzerstörlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele dargethan hat, glaubt er über alle wissenschaftliche Metaphysik den Stab gebrochen; das letzte Resultat seiner anstrengungsvollen Kritik ist, daß keine wirkliche Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich sey. Die eigentlichen metaphysischen Gegenstände sind ihm bloße Vernunftideen, die wie er sagt, in keiner möglichen Erfahrung vorkommen können. [1] Aber

[1] Ich will, was diese nach Kant uns ebenfalls unabhängig von aller Erfahrung inwohnenden Vernunftideen betrifft, nur hier Folgendes bemerken. Es ist unbegreiflich, wie Kant auch diese apriorische Begriffe nennen kann. Denn bei den Kategorien begreift es sich — sie sind relativ auf den Gegenstand a priori; denn sie sind selbst nicht der Gegenstand. Aber Seele, Welt, Gott — dieß sind ja selbst Gegenstände; wie können denn aber Gegenstände anders erkannt werden, als indem sie da sind, d. h. a posteriori. Zudem die Seele z. B. ist doch Gegenstand ihrer eignen unmittelbaren Erfahrung, der Begriff der Welt aber, wenigstens so, wie er bei Kant vorkommt, ist nichts anderes als der letzte zusammenfassende Begriff aller einzelnen Existenzen. Jene völlige Trennung von der Erfahrung, die Kant bei diesen Ideen annimmt, wäre also nur etwa bei der Idee Gott anzuwenden. Allein wenn Gott als Gegenstand einer reinen Vernunftidee, d. h. als etwas nur durch meine Vernunft Denkbares und Bestimmbares erklärt wird, so führt dieß auf die Idee des bloßen allgemeinen Wesens; denn jede Bestimmung, die darüber hinzugesetzt würde, müßte in Kants

in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit, wie dieß behauptet wird, ist es noch keineswegs ausgemacht, daß Gott kein Gegenstand der Erfahrung sey oder seyn könne. Freilich nicht der Erfahrung, die er allein so nennt; allein er selbst statuirt doch außer der Erfahrung durch die äußern Sinne auch eine innere Erfahrung; ferner sagt er zwar: wirkliche Erfahrung sey nur in jenem Zusammentreffen der außer uns liegenden intelligiblen Ursache der Materie unserer Vorstellungen und unseres (ebenfalls intelligiblen) Subjekts, das durch seine Natur

Augen selbst schon eine empirische seyn. Wenn man (um dieß über Kants Lehre von den apriorischen Begriffen hinzuzufügen) — wenn man in der sinnlichen Vorstellung ein Prius und ein Posterius unterscheiden müßte, so wäre das wahre Prius in ihr das, was Kant Ding an sich nennt; jene Verstandesbegriffe, von denen es sich in meiner Vorstellung afficirt zeigt, sind nach Kant selbst gerade das, wodurch es erst zum Gegenstand meiner Vorstellung, also erfahrungsmäßig für mich wird; das wahre Posterius ist daher nicht, wie er annimmt, jenes Element, das nach Abzug der Verstandesbegriffe übrig bleibt, denn vielmehr nehme ich diese hinweg, so ist es das Unvorstellbare, vor und außer der Vorstellung Seyende, also das absolute Prius der Vorstellung, sondern das wahre Posterius ist eben dieses Unbekannte (das er selbst mit dem x der Mathematik vergleicht), dieses x + den Verstandesbestimmungen — dieses gemeinschaftliche Kind ist das wahre Posterius; die Verstandesbestimmungen, als die jenes x bloß zum Posterius machen, könnten insofern nur eine relative Priorität haben, oder wären nur anzusehen als das Vermittelnde zwischen dem wahren Prius, dem Ding an sich, und dem Vorgestellten, d. h. dem Posterius. — Wenn die Frage ist, ob die Philosophie selbst und im Ganzen Wissenschaft a priori oder a posteriori ist, so hat sich Kant (um auch dieß hier noch zu sagen) eigentlich nicht entschieden. Denn wäre es etwa seine Meinung gewesen, die Philosophie bestehe in der von ihm aufgestellten Kritik der reinen Vernunft, so liegt es am Tage, daß er den Inhalt dieser Kritik lediglich aus Beobachtung und Erfahrung aufgenommen, und demnach hätte er die Philosophie in letzter Instanz selbst für eine Erfahrungswissenschaft erklärt. Kant streitet gegen den Empirismus nur insofern, als er gegen Locke und vorzüglich gegen David Hume in den empirischen Vorstellungen selbst dem Verstand ein apriorisches Element vindicirt — aber wie er zu dieser Behauptung selbst komme oder gekommen sey, erklärt er im Grunde nicht, oder doch wenigstens nur stillschweigend, indem er bei der Begründung dieser Behauptung nur von der Erfahrung ausgeht, nämlich der beobachteten Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Begriffe. Jene Frage, um welche es hier zu thun ist, konnte erst nach Kant entstehen, nämlich erst nachdem man sich zur Idee eines Systems erhoben hatte, das in Einer stetigen Entwicklung alles von einem ersten Anfang herleite. (Aus einem Münchener Manuscript von 1827).

genöthigt ist, ihr die Formen des Verstandes aufzudrücken. Insofern ist also jenes Intelligible selbst einer der Faktoren unserer Erkenntniß, und scheint eben darum selbst nicht Gegenstand der Erkenntniß seyn zu können. Gegenstand der Erkenntniß ist immer nur das Erzeugniß dieser beiden Faktoren. Allein eben weil jenes Intelligible einer der Faktoren aller Erkenntniß ist, so ist es als eine Voraussetzung aller wirklichen Erkenntniß ein gegen diese als **nothwendig** Erscheinendes, während die Erkenntniß als solche gegen diese Voraussetzung derselben als ein Zufälliges erscheint. Zugegeben also, es folge aus dieser Ansicht, daß jenes Intelligible nicht Gegenstand einer wirklichen Erkenntniß seyn könne, so zeigt es sich doch als Gegenstand eines nothwendigen Denkens, und mehr als dieses — mehr, als daß z. B. Gott Gegenstand eines nothwendigen Denkens sey, hat auch die alte Metaphysik nicht gewollt. Allein es verhält sich mit der Kantischen Kritik wirklich so, wie schon gesagt worden, daß sie genau genommen nicht bloß die Erkenntniß, sondern daß sie alles Denken des Uebersinnlichen aufhebt und unmöglich macht, indem sie nämlich, wie sie sich ausdrückt, alle Anwendung der Verstandesbegriffe auf dasselbe verbietet. Nun führt aber bekanntlich Kant selbst, nachdem er Gott aus der theoretischen Philosophie verwiesen, ihn dennoch durch die praktische wieder zurück, indem er wenigstens den Glauben an die Existenz Gottes als einen durch das Sittengesetz geforderten darstellt. Ist nun dieser Glaube nicht ein völlig gedankenloser, so ist Gott hier wenigstens gedacht. Nun möchte ich wissen, wie es Kant anfängt, Gott zu denken, ohne ihn als Substanz sich zu denken, freilich nicht als Substanz im Sinn des Spinoza, als id quod substat rebus, aber unstreitig denkt er Gott als absolut geistige und sittliche Persönlichkeit. Nun ist freilich in dem Begriff einer solchen Persönlichkeit mehr enthalten als in dem Begriff der Substanz. Gott ist insofern nicht bloße Substanz; wie z. B. auch ein Mensch dadurch nicht hinlänglich charakterisirt ist, daß man sagt, er sey eine Substanz. Aber ist er darum überall nicht Substanz? Ebensowenig sehe ich ein, was noch von dem Begriff Gottes übrig bleibt, wenn ich ihn nicht als Ursache denken

darf. Kant hat also durch seine Kritik über sein eignes Ziel hinausgeschossen.

Wenn nun nach dem bisher Gezeigten das materielle Resultat der Kantischen Kritik zuletzt und im Grunde ein so leeres und nichtiges ist, worauf beruht das dennoch unleugbar Große und Außerordentliche seiner Wirkung, wodurch verdient er gleichwohl ein Instaurator der Philosophie genannt zu werden? Man könnte zunächst Verschiedenes anführen. 1) Schon dadurch wirkte Kant wohlthätig, daß er nur überhaupt wieder methodisch und mit Ernst zu Werke ging, und dadurch jener philosophischen Anarchie, die ihm voranging — ich meine damit nicht die äußere, daß in jener Zeit kein herrschendes Haupt in der Philosophie gewesen, sondern die innere Anarchie — die völlige Principienlosigkeit (ἀρχή, woher ἀναρχία kommt, heißt bekanntlich Princip), daß er also dieser völligen Principienlosigkeit der Philosophie ein Ende machte; 2) daß wenn er jene tieferen Fragen, die sich hauptsächlich auf den intelligiblen Grund alles erkennbaren Seyns bezogen, — wenn nicht beantwortete, ja nicht einmal aufwarf, daß er sie wenigstens unvermeidlich anregte, insbesondere aber, wie schon bemerkt worden, daß er die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in der menschlichen Erkenntniß gegen einen zerstörenden Skepticismus und Sensualismus behauptete. Allein in allem diesem ist die eigentliche historische Wirkung Kants nicht zu suchen, — das, wodurch er bestimmend war für die Folge der deutschen Philosophie. Diese Wirkung war vielmehr dadurch veranlaßt, daß er ihr die Richtung auf das Subjektive gab, die sie durch Spinoza völlig verloren hatte; denn das Eigenthümliche des Spinoza ist eben die Substanz, die bloß Objekt, subjektlos ist, die als Subjekt sich völlig vernichtet hat. Zwar eine gewisse Aengstlichkeit, die Kant nicht überwinden konnte, und die noch vermehrt wurde, weil man seiner Philosophie gleich mit allen möglichen gehässigen Prädicaten entgegenkam, hatte ihn bewogen, Stellen in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, in welchen er sich sogar beinahe als Idealist erklärt hatte, in den spätern Ausgaben mit andern zu vertauschen, in denen er scheinbar den Idealismus widerlegte. Aber der Weg zum Idealismus war

dennoch gebahnt, das Ding an sich ein zu unbestimmtes, ja richtiges (denn alles, was das Objekt zum Ding, zum Wirklichen macht, kam vom Subjekt), als daß es hätte bestehen können, und so war denn der nächste Schritt unstreitig der, daß das Subjekt, das Ich allein übrig blieb. Dieser Schritt ist durch Fichte geschehen, welcher geradezu aussprach: das Ich, nämlich eines jeden Ich, ist die einzige Substanz.

Fichte faßt nicht etwa das Ich als allgemeines oder absolutes, sondern nur als menschliches Ich auf. Das Ich, als das sich ein jeder in seinem Bewußtseyn findet, ist das einzige wahrhaft Daseyende. Alles ist für jeden nur mit seinem Ich und in seinem Ich gesetzt. Für jeden Menschen ist mit jenem transscendenten, d. h. mit jenem das empirische Bewußtseyn selbst erst bedingenden und ihm daher vorausgehenden Akt, mit diesem Aktus des Selbstbewußtseyns ist für jeden Menschen das ganze Universum zumal gesetzt, das eben darum nur im Bewußtseyn da ist. Mit dieser Selbstsetzung: Ich bin, beginnt für jedes Individuum die Welt, dieser Akt ist in einem jeden der gleich ewige, zeitlose Anfang seiner selbst sowohl als der Welt. Jeder Mensch fängt gleichsam ewiger Weise (modo aeterno) an, mit ihm ist für seine Vorstellung seine ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt. Wenn aber Fichte glauben konnte, den Schwierigkeiten, denen der philosophische Geist unter Voraussetzung des objektiven Daseyns der Dinge bei Erklärung der Welt begegnet, dadurch entgangen zu seyn, daß er die ganze Erklärung in das Ich verlegte, so mußte er nur um so mehr sich verbunden erkennen, ausführlich zu zeigen, wie mit dem bloßen Ich bin für einen jeden die ganze sogenannte Außenwelt mit allen ihren sowohl nothwendigen als zufälligen Bestimmungen gesetzt sey. Er hätte die außer dem unmittelbaren Bewußtseyn gesetzten Dinge wenigstens als Durchgangspunkte, als Vermittelungen jenes Aktes der Selbstsetzung nachweisen können. Allein es ist, als ob Fichte in der Außenwelt gar keine Unterschiede wahrgenommen hätte. Die Natur ist ihm in dem abstrakten, eine bloße Schranke bezeichnenden Begriff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts, an dem gar nichts wahrzunehmen ist, als daß es eben dem Subjekt entgegengesetzt ist, — die ganze Natur ist

ihm in diesem Begriff so zusammengeschwunden, daß er eine Deduktion, die weiter als dieser Begriff sich erstreckte, nicht für nöthig hielt. Am Ende war in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes Wissenschaftslehre. Denn Kant ließ sich bei der unternommenen Kritik, bei der Ausmessung des Erkenntnißvermögens, unbedenklich von der Erfahrung leiten, bei Fichte war es doch nur seine, also eine zufällige Reflexion, die alle Kosten der Fortschreitung bestritt. [1]

[1] Werfen wir von hier noch einen allgemeinen Blick zurück auf die Bewegung der Philosophie, so hatte diese in Cartesius das empirische Subjekt zum unmittelbar Gewissen, an das sich dann anderes mittelbar Gewisses durch bloße, ebenfalls subjektive Begriffs- oder Denknothwendigkeit anschließen sollte. Diese Schranke durchbrach gewaltsam Spinoza, indem er von dem empirischen Subjekt unmittelbar auf das absolute, alles Subjektive vernichtende Objekt übersprang, — das schlechthin Unendliche, gegen welches dem philosophirenden Subjekt keine Freiheit blieb; dieses schlechthin Unendliche war auch das schlechthin Unbewegliche; jeder Versuch zur Bewegung fiel nur dem philosophirenden Subjekt anheim; insofern mußte der Spinozismus formell betrachtet als bloß subjektiv dialektisch erscheinen, aber jeder solcher Versuch endete mit den Negationen aller Bewegung und dem Festhalten des bloßen Seyns. Gegen diesen Zwang empörte sich der Dogmatismus, der insofern allerdings höher stand wie der Spinozismus. Er suchte die Freiheit des philosophirenden Subjekts gegen das Objekt wiederherzustellen und zu behaupten, doch nicht dadurch, daß er das empirische Subjekt wieder zum Ausgangspunkt machte, sondern indem er gewisse im reinen Verstand gegebene, allgemeine, transscendentale Begriffe voraussetzte, durch welche alles Seyn, also auch das Seyn des Absoluten bestimmt wäre. Indem nämlich diese Begriffe einerseits Begriffe des reinen Verstandes waren, andererseits aber ihnen objektive Bedeutung zukommen und die Kraft beiwohnen sollte, selbst das Absolute zu bestimmen, so war hiedurch gleichsam ein Mittleres gefunden, wobei scheinbar sowohl das Absolute als das philosophirende Subjekt bestehen konnte; es war, wenn dieß gelang, ein freies Verhältniß zwischen dem philosophirenden Subjekt und seinem Gegenstande hergestellt. Diese Hoffnung aber wurde durch Kant gestört und vereitelt, indem er eben jene reinen und allgemeinen Begriffe für Begriffe eines bloß subjektiven Verstandes erklärte, und allen möglichen Uebergang derselben, jeden möglichen Durchbruch ins Objektive leugnete. Hier blieb nun, wenn man nicht wieder in das absolute, alles freie Subjekt vernichtende Objekt übergehen wollte, nichts anderes übrig, als auf das Entgegengesetzte — auf das alles vernichtende Subjekt überzugehen, welches nun nicht mehr das empirische Subjekt des Cartesius, sondern nur das absolute Subjekt, das transscendentale Ich seyn konnte. Schon für Kant war die transscendentale Einheit der Apperception, welche nichts anderes als die transscendentale Ichheit selbst war, das einzige letzte Princip oder

Nach Fichte also war alles nur durch das Ich und für das Ich. Fichte hatte damit die Selbständigkeit oder die Autonomie, welche Kant dem menschlichen Selbst für seine moralische Selbstbestimmung zuschrieb, zur theoretischen erweitert, oder dieselbe Autonomie dem menschlichen Ich auch für seine Vorstellungen von der Außenwelt vindicirt. Jener Satz: Alles ist nur durch das Ich und für das Ich, schmeichelt daher anfänglich zwar dem menschlichen Selbstgefühl und scheint dem innern Menschen die letzte Unabhängigkeit von allem Aeußern zu geben. Aber näher betrachtet hat er etwas Thrasonisches oder Großsprecherisches, solang nicht gezeigt ist, wie, auf welche Weise dieß alles, was wir als existirend anerkennen müssen, durch das Ich und für das Ich ist. Die Meinung dieses subjektiven Idealismus selbst konnte nicht seyn, daß das Ich die Dinge außer sich frei und mit Wollen setzte; denn nur zu vieles ist, das das Ich ganz anders wollte, wenn das äußere Seyn von ihm abhienge. Der unbedingteste Idealist kann nicht vermeiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Außenwelt betrifft, als abhängig zu denken — wenn auch nicht von einem Ding an sich, wie

Erzeugende derjenigen Erkenntniß, die er allein noch als reelle zugab, der Erfahrungserkenntniß. Fichte hob dieses Ich aus den zum Theil noch verdunkelnden Umgebungen bei Kant heraus, und setzte es geradezu als einziges Princip an die Spitze der Philosophie, und wurde so der Schöpfer des transscendentalen Idealismus. — Da dieses Ich nicht das empirische war, so konnte für Fichte das Ich bin, welches er zum obersten Grundsatz der Philosophie machte, auch nicht in einer empirischen Thatsache seyn — Fichte erklärt es als Thathandlung, und zeigte, wie das Ich auf keine Weise unabhängig von dieser Handlung als ein todtes stillstehendes Ding daseyn könne, sondern nur in diesem Akt des sich-selbst-Setzens, in welchem er nicht einen zeitlichen, auch nicht einen bloß vorübergehenden Anfang erkannte, der irgend einmal die Bewegung angefangen hätte, sondern den immer gleich ewigen Anfang — also daß, wo und wann man anfangen wollte, stets dieser Akt des sich-selbst-Setzens der Anfang seyn müsse. Fichtes Idealismus verhält sich insofern als das vollkommene Gegentheil des Spinozismus oder als ein umgekehrter Spinozismus, indem er dem absoluten, alles Subjekt vernichtenden Objekt des Spinoza das Subjekt in seiner Absolutheit, dem bloßen unbeweglichen Seyn des Spinoza die That entgegensetzte; das Ich ist für Fichte nicht wie für Cartesius bloß der zum Behuf des Philosophirens angenommene, sondern der wirkliche, der wahre Anfang, das absolute Prius von allem. (Aus einem älteren (Erlanger) Manuscript).

es Kant nannte, oder überhaupt von einer Ursache außer ihm selbst, aber doch wenigstens abhängig von einer innern Nothwendigkeit, und wenn er dem Ich ein Produciren jener Vorstellungen zuschreibt, so muß dieses wenigstens ein blindes, nicht in dem Willen sondern in der Natur des Ich gegründetes Produciren seyn. Um dieß alles zeigte sich nun Fichte unbekümmert, er gab sich gegen die gesammte Nothwendigkeit mehr das Verhältniß eines unwillig sie Negirenden, als eines sie Erklärenden. Angewiesen nun, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte, mußte ich vor allem sehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit, die Fichte gleichsam nur mit Worten hinwegzuschelten sucht, mit den Ficteschen Begriffen, also mit der behaupteten absoluten Substanz des Ich sich vereinigen ließe. Hier ergab sich nun aber sogleich, daß freilich die Außenwelt **für** mich nur da ist, inwiefern ich zugleich selbst da und mir bewußt bin (dieß versteht sich von selbst), aber daß auch umgekehrt, **sowie** ich für mich selbst **da**, ich mir **bewußt** bin, daß, mit dem ausgesprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits — da — seyend finde, also daß auf keinen Fall das **schon bewußte** Ich die Welt produciren kann. Nichts verhinderte aber, mit diesem **jetzt** in mir sich-bewußten Ich auf einen Moment zurückzugehen, wo es seiner noch nicht bewußt war, — eine Region jenseits des **jetzt vorhandenen** Bewußtseyns anzunehmen und eine Thätigkeit, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewußtseyn kommt. Diese Thätigkeit konnte nun keine andere seyn als eben die Arbeit des zu-sich-selbst-Kommens, des sich Bewußtwerdens selbst, wo es denn natürlich ist und nicht anders seyn kann, als daß diese Thätigkeit mit dem erlangten Bewußtseyn aufhört und bloß ihr Resultat stehen bleibt. Dieses bloße Resultat, in welchem sie dem Bewußtseyn stehen bleibt, ist dann eben die Außenwelt, der sich eben darum das Ich nicht als einer von ihm selbst producirten, sondern nur als einer zugleich mit ihm da seyenden bewußt seyn kann. Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem **wirklichen** oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transscendentale Vergangenheit

dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transscendentale Geschichte des Ichs führte. Und so verrieth sich schon durch meine ersten Schritte in der Philosophie die Tendenz zum Geschichtlichen wenigstens in der Form des sich selbst bewußten, zu sich selbst gekommenen Ich. Denn das Ich bin ist eben nur der Ausdruck des zu-sich-Kommens selber — also dieses zu-sich-Kommen, das im Ich bin sich ausspricht, setzt ein außer- und von-sich-Gewesenseyn voraus. Denn nur das kann zu sich kommen, was zuvor außer sich war. Der erste Zustand des Ichs ist also ein außer-sich-Seyn. Hiebei ist nur noch zu bemerken (und dieß ist ein sehr wesentlicher Punkt), daß das Ich, inwiefern es jenseits des Bewußtseyns gedacht wird, eben darum noch nicht das individuelle ist, denn zum individuellen bestimmt es sich eben erst im zu-sich-Kommen, also das jenseits des Bewußtseyns oder des ausgesprochenen Ich bin gedachte Ich ist für alle menschlichen Individuen das gleiche und selbe, es wird in jedem erst sein Ich, sein individuelles Ich, indem es eben in ihm zu sich kommt. Daraus, daß das jenseits des Bewußtseyns gedachte für alle Individuen dasselbe ist, daß hier das Individuum noch nicht mitwirkt, daraus erklärt sich alsdann, warum ich für meine Vorstellung von der Außenwelt unbedingt, und ohne selbst erst eine Erfahrung darüber gemacht zu haben, auf die Uebereinstimmung aller menschlichen Individuen zähle (das Kind schon, das mir einen Gegenstand zeigt, setzt voraus, daß dieser Gegenstand ebensowohl für mich als für es existiren müsse). Allerdings nun indem das Ich zum individuellen wird — was eben durch das Ich bin sich ankündigt — angekommen also bei dem Ich bin, womit sein individuelles Leben beginnt, erinnert es sich nicht mehr des Wegs, den es bis dahin zurückgelegt hat, denn da das Ende dieses Wegs eben erst das Bewußtseyn ist, so hat es (das jetzt individuelle) den Weg zum Bewußtseyn selbst bewußtlos und ohne es zu wissen zurückgelegt. Hier erklärt sich die Blindheit und Nothwendigkeit seiner Vorstellungen von der Außenwelt, wie dort die Gleichheit und Allgemeinheit derselben in allen Individuen. Das individuelle Ich findet in seinem Bewußtseyn nur noch gleichsam die Monumente, die Denkmäler jenes Wegs, nicht

den Weg selbst. Aber eben darum ist es nun Sache der Wissenschaft und zwar der Urwissenschaft, der Philosophie, jenes Ich des Bewußtseyns mit Bewußtseyn zu sich selbst, d. h. ins Bewußtseyn, kommen zu lassen. Oder: die Aufgabe der Wissenschaft ist, daß jenes Ich des Bewußtseyns den ganzen Weg von dem Anfang seines Außersichseyns bis zu dem höchsten Bewußtseyn — selbst mit Bewußtseyn zurücklege. Die Philosophie ist insofern für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vorindividuellen) Seyn gethan und gelitten hat: ein Ergebniß, das mit bekannten Platonischen Ansichten (wenn gleich diese zum Theil einen andern Sinn und nicht ohne eine gewisse Zuthat von Schwärmerischem verstanden waren) übereinstimmten.

Dieß war also der Weg, den ich zuerst und noch eben von Fichte herkommend, einschlug, um meinerseits wieder ins Objektive zu kommen, und leicht begreiflich konnte es dieser Wendung des Fichteschen Begriffs, wodurch dieser eigentlich erst verständlich und die Haupteinwendung gegen denselben entfernt wurde, bei ihrem ersten Hervortreten nicht an Beifall fehlen. Es war ein Versuch, den Fichteschen Idealismus mit der Wirklichkeit auszusöhnen, oder zu zeigen, wie gleichwohl, auch unter Voraussetzung des Fichteschen Satzes, daß alles nur durch das Ich und für das Ich ist, die objektive Welt begreiflich sey.

So wenig habe ich mich beeilt, ein eignes System aufzustellen, daß ich mich begnügt, wie es auch meiner damaligen Jugend geziemte, vorerst nur das Fichtesche System begreiflich zu machen, in Hoffnung, Fichte selbst werde diesen seinem System gegebenen Sinn billigen, was freilich nachher sich anders gefunden. Mir war es nicht um ein System zu thun, dessen ich mich als eines eignen rühmen konnte, sondern nur um ein solches, das mich selbst befriedigte. Auch war ich nicht in dem Fall, wie so manche, die, zumal nach der großen Anregung durch Kant und Fichte, sich auf die Philosophie warfen, lediglich weil sie nichts anderes gelernt hatten, und weil sie meinten, in der Philosophie sey noch am ehesten ohne Kenntnisse auszukommen; ich hatte noch mehr als Eine Region menschlicher Forschung, in der ich zu

meiner eignen Befriedigung mich ergehen konnte, und zu der mich meine frühesten Neigungen hinzogen. — — Also ich wollte damals nur Fichtes System erklären, ob ich gleich nie Fichtes Zuhörer gewesen, was ich rein bloß als historische Berichtigung bemerke, nicht etwa, um mich des Danks gegen Fichte zu entledigen, oder ihn als Lehrer und Vorgänger zu verleugnen, denn er war mir dieß, wie er es allen gewesen ist, inwiefern er zuerst das Wort einer auf Freiheit gegründeten Philosophie aussprach, auf die Selbständigkeit des Ich nicht bloß, wie Kant, die praktische, sondern ebensowohl die theoretische, und demnach die ganze Philosophie begründete, — ich suchte also damals zuerst nur zu zeigen, wie man sich mit dem menschlichen Ich alles gesetzt denken könne. Diese Ausführung des Fichteschen Idealismus ist enthalten in meinem anno 1800 erschienenen System des transscendentalen Idealismus. Ist einer unter Ihnen, der jetzt oder in der Zukunft den allmählichen Entwicklungsgang der neueren Philosophie genau und urkundlich kennen lernen will, so kann ich nicht anders als ihm dieses System des transscendentalen Idealismus zum Studium empfehlen; er wird darin unter der Hülle des Fichteschen Gedankens schon das neue System erkennen, das früher oder später diese Hülle durchbrechen mußte, er wird in diesem Werk schon jene Methode in voller Anwendung finden, die später nur in größerem Umfang gebraucht wurde; indem er diese Methode, welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Systems geworden ist, hier schon findet, wird er sich überzeugen, daß diese gerade das mir Eigenthümliche, ja dergestalt Natürliche war, daß ich mich derselben fast nicht als einer Erfindung rühmen kann, aber eben darum kann ich sie auch am wenigsten mir rauben lassen, oder zugeben, daß ein anderer sich rühme sie erfunden zu haben. Ich sage dieß nicht, mich zu rühmen, sondern ganz allein, weil man die Pflicht hat, der Unwahrheit überhaupt, zumal wenn sie durch Schweigen beglaubigt wird, entgegenzutreten.[1]

Die Aufgabe, die ich mir zuerst gesetzt, war also: die von unserer

[1] Das Folgende ist einem Erlanger Manuscript vom Jahr 1822 entnommen.

Freiheit schlechterdings unabhängige, ja diese Freiheit beschränkende Vorstellung einer objektiven Welt durch einen Proceß zu erklären, in welchem sich das Ich eben durch den Akt des Selbstsetzens unbeabsichteter, aber nothwendiger Weise verwickelt sieht. Indem nämlich das Ich sich selbst zum Gegenstand macht, kann es nicht umhin sich selbst anzuziehen (in dem Sinn, wie man sagt: ich ziehe mir dieses oder jenes nicht an — ich ignorire es), und es konnte sich selbst nicht anziehen, ohne sich dadurch zu begrenzen, seine an sich ins Unendliche strebende Thätigkeit zu hemmen, sich selbst, das zuvor lautere Freiheit und als nichts war, für sich selbst zu etwas, also zu einem Beschränkten, zu machen. Die Schranke, welche Fichte außer das Ich fallen ließ, fiel auf diese Art in das Ich selbst, und der Proceß wurde ein völlig immanenter, in welchem das Ich nur mit sich selbst, mit dem eignen, in sich gesetzten Widerspruch, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu seyn, beschäftiget war. Das Ich hatte nämlich, indem es sich selbst Objekt wurde, sich zwar gefunden, aber nicht als das Einfache, das es zuvor war, sondern als ein Doppeltes, als Subjekt und Objekt zugleich — es war nun für sich selbst, hatte aber eben damit aufgehört an sich zu seyn: diese in ihm gesetzte Zufälligkeit mußte überwunden werden, die Momente dieser successiven Ueberwindung wurden als identisch nachgewiesen mit den Momenten der Natur, und dieser Proceß wurde von Stufe zu Stufe, von Moment zu Moment fortgeführt bis zu dem Punkt, wo das Ich aus der Beschränkung wieder in die Freiheit durchbrach und nun erst sich wirklich hatte, oder für sich selbst war, wie es an sich war — als lautere Freiheit. Damit war die theoretische Philosophie geschlossen, und es begann die praktische. Zuerst in der Philosophie hatte ich hier die geschichtliche Entwicklung versucht — die ganze Philosophie war mir Geschichte des Selbstbewußtseyns, die ich förmlich in Epochen abtheilte, z. B. erste Epoche von der ursprünglichen Empfindung (der durch die Selbstobjektivirung im Ich gesetzten Begrenztheit) bis zur produktiven Anschauung. Das Instrument war jedoch zu beschränkt, um die ganze Melodie darauf ausführen zu können. — Das Princip des Fortschreitens oder die Methode

beruht auf der Unterscheidung des sich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbstbewußtseyns beschäftigten Ichs und des auf dieses reflektirenden, gleichsam ihm zuschauenden, also philosophirenden Ichs. Durch jeden Moment war in das objektive Ich eine Bestimmung gesetzt, aber diese Bestimmung war nur für den Zuschauer in ihm gesetzt, nicht für es selbst. Der Fortschritt bestand also jederzeit darin, daß, was im vorhergehenden Moment im Ich bloß für den Philosophirenden gesetzt war, im Folgenden dem Ich selbst objektiv — für das Ich selbst in ihm gesetzt wurde, und daß auf diese Art zuletzt das objektive Ich selbst auf den Standpunkt des Philosophirenden gebracht war, oder das objektive Ich dem philosophirenden, insofern subjektiven, völlig gleich wurde; der Moment, in welchem diese Gleichheit eintrat, wo also in dem objektiven Ich genau dasselbe gesetzt war, was im subjektiven, war der Schlußmoment der Philosophie, welches sich damit zugleich ihres Endes bestimmt versichert hatte. Zwischen dem objektiven Ich und dem philosophirenden bestand ohngefähr das Verhältniß wie in den Sokratischen Gesprächen zwischen dem Schüler und dem Meister. In dem objektiven Ich war jederzeit eingewickelter Weise mehr gesetzt, als es selbst wußte; die Thätigkeit des subjektiven, des philosophirenden Ich bestand nun darin, dem objektiven Ich selbst zu der Erkenntniß und dem Bewußtseyn des in ihm Gesetzten zu verhelfen, und es so endlich zur völligen Selbsterkenntniß zu bringen. Dieses Verfahren, wobei stets, was im vorhergehenden Moment bloß subjektiv gesetzt ist, im folgenden zum Objekt hinzutritt, hat auch in der folgenden, größeren Entwicklung ersprießliche Dienste geleistet.

Die Anfänge dieser Darstellung des Idealismus finden sich in den einzelnen Abhandlungen, die im ersten Theil meiner philosophischen Schriften[1] wieder abgedruckt worden. Wer mir die Ehre erweisen will, den Gang meiner philosophischen Entwicklung zu beurtheilen, und besonders wer das eigentlich heuristische Princip, das Princip der Erfindung, welches mich leitete, kennen lernen will, muß bis dahin zurückgehen.

[1] Bd. I. dieser Gesammtausgabe.

Die Naturphilosophie.

Ich gehe nun über zur Darstellung des Systems, wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten ist. Hier war es also nicht mehr das endliche oder menschliche Ich, von dem ausgegangen wurde, sondern das unendliche Subjekt, nämlich 1) das Subjekt überhaupt, weil das allein unmittelbar Gewisse, aber 2) das unendliche Subjekt, d. h. das nie aufhören kann Subjekt zu seyn, nie im Objekt untergehen, zum bloßen Objekt werden, wie es dem Spinoza durch einen Akt, dessen er selbst sich nicht bewußt ist, geschehen ist.

Das Subjekt, inwiefern es noch in seiner reinen Substantialität gedacht wird, insofern ist es noch frei von allem Seyn, und obgleich **nicht** nichts, doch als nichts. Nicht nichts, weil doch Subjekt, als nichts, weil nicht Objekt, weil nicht im gegenständlichen Seyn seyend. Aber es kann in dieser Abstraktion nicht bleiben, es ist ihm gleichsam natürlich, sich selbst als Etwas, und demnach als Objekt zu wollen. Aber der Unterschied dieses Objektwerdens von dem, was auch der Spinozischen Substanz vorausgedacht werden muß, ist dieser, daß letzteres mit gänzlichem Verlust seiner selbst, also ganz und ohne Rückhalt übergeht in das Objekt, und nur als solches (als Objekt) noch angetroffen wird, jenes Subjekt aber nicht blindes, sondern vielmehr unendliches Selbstsetzen ist, d. h. das im Objekt-Werden nicht aufhört Subjekt zu zu seyn, unendliches also — nicht in dem bloß negativen Sinn, daß es nur nicht endlich ist oder gar nicht endlich werden könnte, sondern in dem positiven, daß es sich verendlichen (sich zu Etwas machen) kann, aber aus jeder Endlichkeit siegreich, wieder als Subjekt, hervortritt,

oder: daß es durch jedes Endlich-, Objekt-Werden sich nur wieder in eine höhere Potenz der Subjektivität erhebt.

Aber eben darum, weil dieß seine Natur ist, nie bloß Objekt seyn zu können, sondern immer und nothwendig zugleich Subjekt zu seyn, so ist, die Bewegung einmal angefangen, oder ihren Anfang gesetzt — ist sie eine nothwendig fortschreitende.

Der Anfang ist natürlich das erste sich zu etwas Machen, das erste objektiv-Werden; denn mit diesem war in Folge der Unendlichkeit des Subjekts, nach welcher jedem objektiv-Werden unmittelbar nur eine höhere Potenz der Subjektivität folgt — aus diesem Grunde also war mit dem ersten objektiv-Werden der Grund aller folgenden Steigerung und damit der Bewegung selbst gelegt. Das Wichtigste ist daher die Erklärung dieses Anfangs, dieses ersten Etwas-seyn. Dieß wurde nun auf folgende Weise gedacht. Das Subjekt noch in seiner reinen Substantialität oder Wesentlichkeit, vor allem Aktus gedacht, ist, wie schon bemerkt, zwar nicht nichts, aber als nichts; dieses als drückt immer etwas über das Wesen Hinzukommendes aus, und bezieht sich demnach auf das gegenständliche, auf das über das Wesen hinausgehende Seyn; wenn also gesagt wird, das Subjekt oder Ich in seiner reinen Substantialität war als nichts, so drückt dieß nichts anderes aus als die Negation alles gegenständlichen Seyns. Dagegen wenn wir nun zuerst von ihm sagen: es ist als Etwas, so wird eben damit ausgedrückt, daß dieses Etwas-seyn, als Seyn ein Accessorisches, Hinzugekommenes, Zugezogenes, in gewissem Betracht Zufälliges ist. Das als bezeichnet hier eine Anziehung, eine Attraktion, ein angezogenes Seyn. Zur Erläuterung! Es gibt gewisse moralische und andere Eigenschaften, die man gerade nur hat, inwiefern man sie nicht hat, oder wie die deutsche Sprache trefflich dieß ausdrückt, inwiefern man sich dieselben nicht anzieht. Z. B. wahre Anmuth ist gerade nur möglich im Nichtwissen ihrer selbst, dagegen eine Person, die um ihre Anmuth weiß, sie sich anzieht, sogleich aufhört anmuthig zu seyn, und wenn sie als anmuthig sich gebärdet, vielmehr das Gegentheil wird. Ebenso ist es mit der Unbefangenheit. Das

unbefangene Seyn ist überall nur das, was sich selbst nicht weiß; sowie es sich selbst Gegenstand wird, ist es auch schon ein befangenes. Wenden Sie diese Bemerkungen auf das Vorliegende an, so ist das Subjekt in seiner reinen Wesentlichkeit als nichts — eine völlige Bloßheit aller Eigenschaften — es ist bis jetzt nur Es selbst, und so weit eine völlige Freiheit von allem Seyn und gegen alles Seyn; aber es ist ihm unvermeidlich, sich sich selbst anzuziehen, denn nur dazu ist es Subjekt, daß es sich selbst Objekt werde, da vorausgesetzt wird, daß nichts außer ihm sey, das ihm Objekt werden könne; indem es sich aber sich selbst anzieht, ist es nicht mehr als nichts, sondern als Etwas — in dieser Selbstanziehung macht es sich zu etwas; in der Selbstanziehung also liegt der Ursprung des Etwas-Seyns, oder des objektiven, des gegenständlichen Seyns überhaupt. Aber als das, was es Ist, kann sich das Subjekt nie habhaft werden, denn eben im sich-Anziehen wird es ein anderes, dieß ist der Grund-Widerspruch, wir können sagen, das Unglück in allem Seyn — denn entweder läßt es sich, so ist es als nichts, oder es zieht sich selbst an, so ist es ein anderes und sich selbst Ungleiches, — nicht mehr das mit dem Seyn, wie zuvor Unbefangene, sondern das sich mit dem Seyn befangen hat — es selbst empfindet dieses Seyn als ein zugezogenes und demnach zufälliges. Bemerken Sie hier, daß demgemäß der erste Anfang ausdrücklich als ein Zufälliges gedacht wird. Das erste Seyende, dieses primum Existens, wie ich es genannt habe, ist also zugleich das erste Zufällige (Urzufall). Diese ganze Construktion fängt also mit der Entstehung des ersten Zufälligen — sich selbst Ungleichen —, sie fängt mit einer Dissonanz an, und muß wohl so anfangen. Denn zuvor — vor der Zuziehung des Seyns, in seinem an und vor sich Seyn, war das Subjekt auch unendlich, aber inwiefern es die Endlichkeit noch vor sich hatte, aber eben darum ist es dort noch nicht als unendlich gesetzt; um sich als unendlich zu setzen, muß es von dieser Möglichkeit, auch das Endliche zu seyn, sich gereinigt haben, also die Endlichkeit selbst wird ihm zum Mittel, sich als unendlich (d. h. als Freiheit vom Seyn, denn ein anderer Begriff wird mit dem Wort

unendlich hier nicht verbunden) sich als unendlich zu setzen. Nur durch wirklichen Gegensatz konnte es in sein wahres Wesen erhöht werden, konnte es sich als Unendliches erreichen.

Ich will das Letzte noch in einer anderen, obwohl völlig äquivalenten Wendung erklären.

Das Subjekt, das erst reines, sich selbst nicht gegenwärtiges Subjekt ist — indem es sich haben will, sich selbst Objekt wird, ist es mit einer Zufälligkeit behaftet (Zufälligkeit ist Gegensatz des Wesens). Aber dadurch ist es als Wesen nicht aufzuheben, denn es ist nicht bloß Wesen überhaupt, sondern unendlicher Weise. Jene Zufälligkeit wird ihm also nur Anlaß, in sein Wesen zurücktretend sich gegen jenes Zufällige als Wesen zu setzen, das es zuvor nicht war. An und vor sich war es Wesen (= Freiheit vom Seyn), aber nicht als Wesen, denn es hatte jenen, daß ich so sage, verhängnißvollen Akt des sich-selbst-Anziehens noch vor sich; es stand noch an jenem Abhang, von dem es sich selbst nicht zurückhalten kann. Denn entweder bleibt es stehen (bleibt, wie es ist, also reines Subjekt), so ist kein Leben, und es selbst ist als nichts, oder es will sich selbst, so wird es ein anderes, sich selbst Ungleiches, sui dissimile. Es will sich zwar als solches, aber dieß eben ist unmittelbar unmöglich, im Wollen selbst schon wird es ein anderes und entstellt sich, aber es ergibt sich darein, weil ihm doch nur versagt ist, unmittelbar sich als Wesen zu setzen; jenes endliche oder befangene Seyn — das allein unmittelbar mögliche — stellt sich ihm selbst gleich nur dar als Vermittlung seines als unendlich-, als Wesen Seyns; insofern kann es jenes Seyn wollen, ob es gleich nicht das ist, was es eigentlich will. Dieses endliche Seyn vermittelt ihm, sich in einer zweiten Stufe oder Potenz zu setzen — nun als Wesen. Dieses in der zweiten Potenz gesetzte Wesen ist, was das unanfängliche ist, mit dem einzigen Unterschied, daß es (ohne sein eignes Zuthun) gleich als Wesen gesetzt und demnach festgemacht ist. Nennen wir das Wesen oder reine Subjekt A, so ist das Subjekt vor allem Actus nicht als A, also ist es auch nicht so A, daß es nicht nicht-A oder = B seyn könnte. Nun aber macht es

sich selbst zu B in der Selbstanziehung, wo es ein anderes wird. Aber die Nothwendigkeit seiner Natur ist, unendliches Subjekt, unendliches A zu seyn, d. h. nicht Objekt seyn zu können, ohne Subjekt zu seyn. Es kann also nicht B seyn, ohne uno eodemque actu als A zu seyn, nicht sofern es B ist, wohl aber in einer andern Gestalt seines Wesens. In dieser ist es nicht mehr bloßes A, sondern als A, als A, weil jetzt die Möglichkeit nicht-A zu seyn schon ausgeschlossen ist. Das als A gesetzte A ist aber nicht mehr das einfache A, sondern A, das A ist, nicht — ist und nicht ist, sondern entschieden ist. A, das A ist, ist das mit sich selbst duplicirte A (in der älteren Logik wurde diese Art des Setzens, wo A nicht simpliciter, sondern als A gesetzt wird, die reduplicative oder Reduplicatio genannt), also das als A gesetzte A ist nicht mehr einfaches, sondern duplicirtes A, das wir (nachdem der Begriff erklärt ist) der Kürze wegen wohl A^2 nennen können, und wir hätten also nun auf der einen Seite A, das B geworden ist, auf der andern im Gegensatz und in der Spannung mit diesem — aber eben darum zugleich in der Erhöhung durch dieses — A^2 (das in sich selbst erhöhte A, denn das heißt das als solches gesetzte A).

Auf diese Weise wären wir also aus der Einheit heraus und bis zur Zweiheit gelangt, mit welcher nun, wie Sie zum voraus begreifen, der Grund eines ferneren nothwendigen Fortschritts schon gelegt ist. Doch eh' ich zu diesem fortgehe, habe ich noch erst die nähere und bestimmtere Bedeutung jenes Gegensatzes aufzuzeigen.

In dem nun als A gesetzten A, in dem A^2 hat sich das A zum Höheren seiner selbst, inwiefern es B ist, erhoben. Nothwendig und immer aber ist das Höhere zugleich das Begreifende und Erkennende des Niedereren, was unmittelbar auch so einzusehen ist. Das absolute Subjekt, das als nichts ist, macht sich zu Etwas, zu einem gebundenen, beschränkten, befangenen Seyn. Aber es ist das unendliche, d. h. das nie und in nichts untergehen könnende Subjekt, und demzufolge, indem es etwas ist, ist es auch unmittelbar wieder das über sich selbst Hinausgehende, also das sich selbst in diesem Etwas-seyn Begreifende, Erkennende. Als das etwas seyende ist es das Reale, als das

Begreifende desselben das Ideale, hier treten also zuerst auch diese Begriffe (des Realen und des Idealen) in unsere Betrachtung ein. Wenn nun aber diese Geschichte des sich selbst setzenden, sich selbst in allen Bestimmungen seines Seyns erzeugenden Subjekts eine wahre, eine wirkliche Geschichte ist, so muß sich dieses erste Etwas-seyn des Subjekts, so wie das ihm Entgegengesetzte, worin es als Subjekt ist — jenes Reale und dieses Ideale, diese beiden ersten Potenzen des Selbstsetzens — der Selbstverwirklichung — müssen sich in der Wirklichkeit nachweisen lassen oder einen entsprechenden Ausdruck in der Wirklichkeit haben. Als jenes erste überhaupt **Etwas**-seyn des zuvor freien und als nichts seyenden Subjekts, als das mit sich selbst also befangene oder verfangene Subjekt, als dieses erste wurde die Materie erklärt. Mehr wird nämlich vorerst im Begriff der Materie nicht gedacht als das überhaupt etwas, das nicht mehr nichts, d. h. das nicht mehr frei Seyende. Diese Materie, die nur das erste Etwas-seyn selbst ist, ist allerdings nicht die Materie, die wir jetzt vor uns sehen, die geformte und mannichfach gebildete, also namentlich auch nicht die schon körperliche Materie; was wir als Anfang und erste Potenz, als das Nächste am Nichts, bezeichnen, ist vielmehr selbst die Materie dieser Materie, der schon geformten nämlich und uns sinnlich erkennbaren, mit sinnlichen Eigenschaften ausgestatteten Materie, ihr Stoff, ihre Grundlage; denn jene Materie, die nur das erste Etwas-seyn überhaupt ist, wird, wie wir bald sehen werden, unmittelbar zum Gegenstand eines Processes, in welchem sie verwandelt und zur Grundlage eines höheren Seyns gemacht wird, und nur indem sie dazu wird, nimmt sie jene sinnlich erkennbaren Eigenschaften an. Diesem ersten Realen nun, diesem ersten Etwas-seyn steht das Ideale entgegen, das insofern das Nichts (nämlich das nicht Etwas) ist, aber weil es das dem Etwas entgegengesetzte, das als solches gesetzte Nichts oder reine Wesen ist, insofern ist es doch eben darum selbst auch Etwas: wir werden sagen, oder vielmehr in der ersten Entwicklung dieser Philosophie wurde gesagt, dieses als solches gesetzte reine Wesen — das gegen die Materie als nichts ist — sey das Licht. Das Licht ist gegen die Materie als nichts und doch nicht nichts; dasselbe, was in der Materie

als etwas ist, ist in dem Licht als nichts, und insofern allerdings auch als etwas, aber als ein anderes Etwas, als das rein ideale gesetzt. Das Licht ist offenbar nicht Materie, wozu frühere Hypothesen es herabgesetzt haben. Wenn selbst Materie, wie könnte es Körper geben, die das Licht in allen Richtungen nicht bloß, sondern in jedem Punkt ihrer Substanz geradlinig durchdringt? Wollte man dieß durch Poren oder von Materie leere Zwischenräume erklären, so müßte der durchsichtige Körper von jedem Punkt seiner Oberfläche aus geradlinig durchbohrt seyn (denn in jedem Punkt seiner Oberfläche ist er durchsichtig), also er müßte in jedem Punkt Porus und daher nichts als Porus seyn. (Eben jetzt ist auch die beobachtende Physik geneigter, die Immaterialität des Lichts als seine Materialität zu behaupten. Bekanntlich wird die Undulationstheorie vorgezogen, nach welcher das Licht nur ein Accidens, insofern freilich nicht Materie ist, aber das Accidens einer Materie, was als Hypothese für den Calcül gewisse Erleichterungen gewährt, und eben nur so weit zulässig ist, wie auch die Atome, deren Gewicht die Stöchiometrie sogar bestimmt, ob sie gleich nie einen dieser Atome gesehen hat. Uebrigens hat es etwas durchaus Widerstrebendes, die Phänomene des Lichts, in denen gerade die geradlinige Bewegung das Dominirende, unter die Vorstellung eines undulirenden Mediums zu subsumiren. Die Naturphilosophie erklärt das Licht nicht für immateriell in dem Sinn, daß es bloß Accidens, sondern es ist ihr auch Substanz, aber immaterielle — wie Spinoza ausgedehnte und denkende Substanz).

Das Licht ist also selbst nicht Materie, aber es ist im Idealen eben das, was die Materie im Realen ist; denn es erfüllt den Raum auf seine, d. h. auf ideale Weise gerade so nach allen Dimensionen, wie ihn die Materie erfüllt; das Licht ist also der Begriff der Materie, nicht etwa innerlich oder bloß subjektiv, sondern es ist der selbst objektiv gesetzte Begriff der Materie, eine Bestimmung, bei der ich einen Augenblick verweile, indem sie Veranlassung gibt, einen wesentlichen Fortschritt dieser Philosophie in Bezug auf Fichte und noch weiter zurück ins Licht zu setzen.

Cartesius und sein Nachfolger Spinoza hatten das Denken von

der Ausdehnung und dem Ausgedehnten rein ausgeschlossen. Aber z. B. das Licht ist in der ausgedehnten Welt offenbar ein Analogon des Geistes oder des Denkens, und wenn wir diesen unbestimmten Begriff eines Analogon auf einen bestimmten Begriff reduciren, so ist das Licht gar nichts anderes als der Geist oder das Denken selbst nur auf einer tieferen Stufe oder Potenz. Ganz auf dieselbe Weise hatte Fichte den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich. Zwar hätte er seiner eignen Lehre zufolge, daß nur das Ich wahrhaft existirt, das Ich auch als die Substanz oder als das letzte Wesen der Natur erkennen, er hätte von der Natur behaupten müssen, daß auch sie wahrhaft nur existire, inwiefern sie innerlich oder ihrem Wesen nach = Ich, Subjekt-Objekt sey. Er hätte dieß behaupten müssen, wenn er ihr nicht *alle* Realität außer unsern Vorstellungen abgesprochen hätte. Also auch Fichte kannte *nichts* Subjektives als nur in dem *menschlichen* Ich oder Geist, während man z. B. von dem Licht sagen kann, es sey ein Subjektives, aber ein in die *Natur* selbst Gesetztes, das, worin die Natur gegen sich selbst subjektiv oder Subjekt ist, woraus denn auch folgt, daß die Natur nicht etwas *bloß* Objektives — *bloßes* Nicht-Ich sey. Denn das Ich ist gleichsam das Ich oder das erste Subjektive der Natur — das erste Subjektive *außer* uns. Nirgendwo, in keiner Sphäre ist ein bloß Subjektives oder ein bloß Objektives, sondern immer eine Einheit beider. Das Licht gehört für mich allerdings zu der *mir* objektiven Welt, zu der Welt, die für *mich*, der bereits auf eine höhere Stufe erhoben ist, als objektiv sich *verhält*, die aber in sich selbst auch ein Subjektives hat. Nur gegen ein noch höheres Ideales, z. B. gegen das menschliche Wissen, also überhaupt nur relativ, beziehungsweise gehört das Licht zur reellen Welt, für sich betrachtet aber, oder auch mit der Materie verglichen, ist es in *seiner* Art oder Potenz ebensowohl ein Ideales, als das menschliche Denken in *seiner* Potenz ein Ideales ist.

Aus den bisherigen Bestimmungen hat sich nun also ergeben, daß die ersten Momente des unendlichen sich-selbst-Setzens, oder, da in diesem das *Leben* des Subjekts besteht, daß die ersten Momente dieses *Lebens* Momente der *Natur* sind. Hieraus folgt also, daß diese

Philosophie mit ihren ersten Schritten in der Natur ist, oder von der Natur anfängt — natürlich nicht um in ihr zu bleiben, sondern um in der Folge durch immer fortschreitende Steigerung sie zu übertreffen, über sie hinauszukommen, und zum Geist, in die eigentlich geistige Welt, sich zu erheben. Diese Philosophie konnte also in ihrem Anfang Naturphilosophie heißen, aber die Naturphilosophie war nur der erste Theil oder die Grundlage des Ganzen. Die Natur war selbst nur die eine Seite des Universums oder der absoluten Totalität, in welcher erst das absolute Subjekt ganz verwirklicht ist, die relativ ideale Welt. Die Welt des Geistes war die andere Seite. Die Philosophie mußte in die Tiefen der Natur hinabsteigen, nur um sich von dort aus zu den Höhen des Geistes zu erheben. Die andere Seite des Systems war also die Philosophie des Geistes. Wenn man daher das ganze System Naturphilosophie nannte, so war dieß eine denominatio a potiori, oder eigentlich a priori, als eine Benennung von dem, was in dem System das Vorausgehende, das Erste, aber insofern vielmehr das Untergeordnete war. Es war im Grunde schwer, diesem System einen Namen zu finden, weil es eben die Gegensätze aller früheren Systeme in sich aufgehoben enthielt; in der That war es weder Materialismus noch Spiritualismus zu nennen, weder Realismus noch Idealismus. Man hätte es Real-Idealismus nennen können, inwiefern in ihm der Idealismus selbst einen Realismus zur Basis hatte und aus einem Realismus entwickelt wurde. Nur einmal, in der Vorrede, also in dem exoterischen Theil meiner ersten Darstellung dieses Systems, hatte ich es das absolute Identitätssystem genannt, um eben anzudeuten, daß hier kein einseitiges Reales noch ein einseitiges Ideales behauptet werde, sondern in dem, was man von Fichte her das Reale, und in dem, was man das Ideale zu nennen gewohnt war, nur Ein letztes Subjekt gedacht werde. Allein auch diese Benennung wurde übel gedeutet und von denen, welche nie in das Innere des Systems eindrangen, benutzt, um daraus zu schließen, oder dem ununterichteten Theil des Publikums glauben zu machen, es werden in diesem System alle Unterschiede, namentlich jeder Unterschied von Materie und Geist, von Gutem und Bösem, selbst von

Wahrheit und Irrthum aufgehoben, nach diesem System sey im gemeinen Sinn alles eins. Ich setze nun übrigens die Darstellung desselben fort.

Wir hätten also nun die zwei ersten Potenzen, die Materie auf der einen Seite als Ausdruck des ersten noch mit oder von sich selbst Befangenseyns des zuvor lauteren und freien Subjekts, und das Licht als Ausdruck des *als* frei und unbefangen gesetzten Subjekts, was aber eben darum nicht mehr das *ganze* oder das absolute Subjekt seyn kann, eben weil es das schon *als solches* gesetzte ist. Denn das absolute Subjekt ist noch *rein* unendlich, also auch noch nicht *als* solches gesetzt. Es ist nun zu zeigen, wie von diesem Punkt aus die Entwicklung weiter fortgeschritten. Hier kommt dann zuerst das eigentliche Princip des Fortschreitens oder die *Methode* zur Sprache, welche auf der Voraussetzung ruhte, daß immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch subjektiv gesetzt ist, in einer folgenden selbst objektiv werde — zum Objekt hinzutrete, damit auf diese Weise zuletzt das vollkommenste Objekt entstehe, endlich aber das letzte, allein stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr objektiv werden *könnende* (weil alle Formen da sind), also wirklich das höchste, als solches gesetzte Subjekt **sey**, denn was im *Lauf* der Entwicklung als Subjekt erscheint, ist gleichsam nur für einen Moment Subjekt, aber in einem folgenden Moment schon finden wir es als mit zum Objekt gehörig, selbst wieder objektiv gesetzt. Das Subjekt hat die nothwendige Tendenz zum Objektiven, diese *erschöpft* sich.

Sie sehen von selbst, daß diese Methode nicht eine bloß äußerliche, nur von außen auf die Gegenstände angewendete, daß sie eine innere, immanente, dem Gegenstand selbst inwohnende war. Nicht das philosophirende Subjekt — der Gegenstand selbst (das absolute Subjekt) bewegte sich nach einem *ihm* inwohnenden Gesetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt wird. So steht nun auch — im gegenwärtigen Moment noch — das Licht, d. h. das relativ Ideale der Natur, der Materie, als *Subjekt* dem *Objekt*, entgegen. Aber dieses Ideale muß nun auch selbst zu dem Objekt hinzutreten — *objektiv* werden, damit auf diese Art das

ganze, das vollkommene Objekt entstehe. In diesem ersten Idealen ist schon wieder ein höheres, weiter zurückliegendes verborgen, das nicht eher hervortritt und unterscheidbar wird, als jenes selbst real geworden ist. Es kann aber nicht real oder objektiv werden, ohne eben damit an dem Seyn der Materie Theil zu nehmen (die den ganzen Raum des Objektiven genommen), d. h. nicht ohne die Materie ihres bisherigen Selbstseyns zu berauben, nicht ohne ein Drittes hervorzubringen, von welchem Materie und Licht beide selbst nur noch Accidenzen oder Attribute sind. Was zuvor (im vorhergehenden Moment) noch jedes ein selbst-Seyendes war — Materie und Licht — diese beiden sollen in einem folgenden Moment nur noch die gemeinschaftlichen Attribute eines Höheren, Dritten seyn, beide gemeinschaftlich einer noch höheren Potenz untergeordnet werden. Diese Beraubung ihres Selbstseyns kann sich nun aber die Materie, daß ich so sage, nicht ohne Widerstand gefallen lassen. Damit ist also ein Proceß gesetzt, in welchem, wie ich schon zum voraus andeutete, die Materie zur bloßen Grundlage eines höheren Seyns genommen oder darein verwandelt wird. Dieser Moment wurde der dynamische Proceß genannt, der auch wieder seine Momente hat. Als Erscheinungen dieser Momente wurden die jetzt noch in der Natur erkennbaren, der magnetische, der elektrische und der chemische angesehen, oder deutlicher: die drei Momente eines noch jetzt in der Natur wahrnehmbaren und immer fortgehenden Processes, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus unterscheiden, diese drei Momente wurden angenommen auch als Momente der ursprünglichen Entstehung der geformten und differenten (mit unterscheidbaren Eigenschaften ausgestatteten) Materie. Ich nannte sie in dieser Beziehung die drei Kategorien aller materiellen Entstehung oder die drei Kategorien der Physik. Dieser dynamische Proceß nun aber ist bloß Uebergang und beruht noch immer auf der gegenseitigen Spannung der beiden Potenzen; der Chemismus z. B. ist nur das Phänomen, in welchem es der widerstrebenden Materie gelingt, die in ihr durch Magnetismus und Elektricität gesetzten höheren Bestimmungen immer wieder auszulöschen und zu vernichten. Im dynamischen

Proceß behauptet die Materie noch immer ihre Selbstrealität; von dem Moment an aber, wo sie ihre Selbständigkeit oder ihren selbständigen Gegensatz gegen das Ideale verliert, tritt ein höheres Subjekt ein, gegen welches nun beide sich als die bloßen gemeinschaftlichen Attribute verhalten, wir wollen dieses Subjekt A^3 nennen. Es ist das Subjekt oder der Geist der organischen Natur, der Geist des Lebens, welcher nun mit jenen Potenzen, mit Licht und Materie, als den *seinigen* wirkt. Dabei kommt also die Materie nicht mehr als Substanz in Betracht; in der That ist der Organismus nicht durch die materielle Substanz, die beständig wechselt, sondern nur durch die Art oder Form seines materiellen Seyns — ist er Organismus. Das Leben hängt an der Form der Substanz, oder für das Leben ist die *Form* das Wesentliche geworden. Die Thätigkeit des Organismus hat daher auch nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz zum Zweck, sondern die Erhaltung der Substanz in dieser Form, in welcher sie eben Form der Existenz der höheren Potenz (A^3) ist.

Der Organismus hat eben davon seinen Namen, daß, was zuvor um seiner selbst willen zu seyn schien, in ihm nur noch *Werkzeug*, als Organ eines Höheren ist. In dem früheren Moment — noch im dynamischen Proceß — behauptet die Materie ihr Selbstseyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus bezeichnet haben, nur als Accidenzen in sich auf. Ein unorganischer Körper kann in elektrischem Zustand seyn oder nicht seyn ohne Nachtheil für ihn selbst, dagegen sind die Thätigkeitsformen der organischen Materie ihr *wesentlich*; ein Muskel z. B. ohne Contraktions- und Expansionsvermögen oder ohne Irritabilität gedacht, wäre eigentlich auch kein Muskel mehr.

Wenn nun aber das Reale als *solches* nur in der Spannung gegen das Ideale da ist, so existirt jetzt, da beide einer höheren Potenz untergeordnet sind, weder mehr das eine noch das andere als *solches*, sondern nur das Dritte, in dem sie eins sind, zu dem sie beide sich gleichsam verständigt haben, und für das es eben keinen andern Namen mehr gibt als den des Lebendigen.

Aber diese Unterordnung kann auch nur stufenweise, also durch einen Proceß erreicht werden. Denn noch immer sucht die Materie ihre Selbständigkeit zu behaupten, wie z. B. in jenen unorganischen Absätzen der Schaalthiere, die ihre Abhängigkeit von dem Leben nur durch die ihnen äußerlich aufgedrückte Form beurkunden, innerlich aber unbelebt sind; das Unorganische, d. h. die ein Selbstseyn affektirende Materie, ist hier schon in den Dienst des Organismus getreten, aber ohne ihm völlig unterworfen zu seyn. Das Knochensystem der höheren Thiere ist eben dieses nun nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene Unorganische, das bei den Thieren niederer Ordnung (den Mollusken) noch äußerlich ist und als Schale und Gehäus erscheint. Das Thier auch der höheren Klasse enthält in der Verschiedenheit seiner Organe noch die Andeutungen oder Reminiscenzen der Stufen, über welche der gesammte organische Naturproceß emporgestiegen ist. Während des Processes, durch den die organische Natur selbst entsteht, verhält sich jenes Höhere, das wir durch A^3 bezeichnet haben, noch immer zum Theil subjektiv, denn noch ist es nicht ganz verwirklicht. Die Stufen, durch welche es bis zu seinem vollkommenen Objektivwerden hindurchgeht, sind durch die verschiedenen Organisationen bezeichnet. (Hier wurde in der vollständigen Entwicklung des Systems der Unterschied des Pflanzen- und des Thierreichs erörtert, ferner wurde hier die Stufenfolge der thierischen Organisationen selbst erklärt. Hier kann ich überall den bloßen Grundriß geben, in die einzelnen Untersuchungen, in die zahlreichen Vermittlungen, welche wieder die Uebergänge von der einen Stufe des organischen Lebens zu der anderen bilden, kann ich mich hier nicht einlassen, wo jenes System nicht mehr selbst Zweck ist, sondern bloß für den geschichtlichen erörtert wird).

Diese Lehre, daß was auf einer früheren Stufe als das Seyende sich darstellt, auf einer folgenden zum relativ nicht-Seyenden, nämlich eben zur bloßen Stufe, also zum Mittel herabgesetzt wird, diese Lehre, die, so einfach und in der unmittelbaren Natur jedes Fortschritts gegründet sie ist, gleichwohl zuerst eine Sache der Philosophie

war und von dieser ausgesprochen wurde, ist jetzt bereits in die Naturforschung gedrungen und im weitesten Umfang angewendet.

Hat nun der (organische) Proceß sein Ziel erreicht, so tritt auch jenes bisher Subjektive selbst wieder zum Objekt hinzu, sein Reich, seine Herrschaft endet, um wieder einer höheren Potenz Platz zu machen. (Es entstehen jetzt keine ursprünglichen Organisationen mehr. Insofern ist auch historisch dieses ursprünglich organisirende, Organisationen hervorrufende Princip zu einer Vergangenheit geworden). Das Princip des organischen Lebens gehört also in Bezug oder im Verhältniß zu dem höheren Princip der folgenden Periode selbst noch zur objektiven Welt, und ist insofern Gegenstand, sogar der empirischen Naturforschung. Der Moment, wo jenes bis jetzt Höchste, das A^3, nun selbst auch ganz objektiv wird, also einem noch höheren Subjekt sich unterordnet, ist — die Geburt des Menschen, mit welchem die Natur als solche vollendet ist und eine neue Welt, eine völlig neue Folge von Entwicklungen beginnt. Denn der Anfang der Natur war eben jenes erste Etwas-Seyn, und der ganze Naturproceß ging nur auf Ueberwindung desselben in seiner Selbständigkeit oder Substantialität, ging nur dahin, es selbst wieder zur bloßen Existenzform eines Höheren zu machen. Nachdem also dieses erste Seyn von seiner Befangenheit erlöst und eben dadurch, daß es einem Höheren sich unterordnete, zu der Freiheit wieder gebracht ist, die es im Organischen schon zum Theil in den freiwilligen Bewegungen der Thiere erlangt hat, so ist der Naturproceß als solcher geendigt; das Subjektive, das jetzt eintritt, hat nicht mehr unmittelbar, wie noch die vorhergehenden Potenzen, mit dem Seyn zu thun, indem es dieß als ein fertiges, vollendetes, abgeschlossenes vor sich hat; die höhere Potenz, die nun wieder über dieser Welt des Seyns sich erhebt, hat zu dieser nur noch einen **idealen** Bezug, oder sie kann nur noch Wissen seyn. Denn was sich gegen das gesammte Seyn wieder als Höheres, es Begreifendes verhält, kann nur Wissen seyn. Wir hätten also jetzt das Subjekt bis zu dem Punkt gebracht, wo es reines Wissen ist, oder wo es dasjenige ist, dessen Seyn eben nur noch im Wissen besteht, das wir nicht mehr nachweisen können als ein Ding oder als

Materie (hier war die Immaterialität der Seele oder dessen, was in uns unmittelbar nur noch Wissen ist, besser und einleuchtender erklärt als in allen früheren Theorien, für welche noch außerdem die Existenz dieses Einfachen und Immateriellen, wie sie es nannten, selbst nur eine zufällige war, während sie in jener Folge als eine nothwendige einleuchtet — es muß in dieser Folge ein Punkt kommen, wo das Subjekt nicht mehr zur Materie herabsinkt, wo es nur noch Wissen, also reines Wissen, d. h. reiner Geist ist, und wo es alles, was es außerdem und unmittelbar seyn könnte, bereits außer sich, als ein Anderes vor sich, als ein für es selbst Objektives hat. Dennoch bleibt es zwar nur in idealer, aber doch in nothwendiger Beziehung auf das, was es nun vor sich hat; denn es ist reines Wissen eben nur, weil es das gesammte Seyn schon außer sich hat denn an sich ist es nicht ein anderes, sondern dasselbe Subjekt, das in seinem ersten und unmittelbaren Thun Materie geworden, in einer höheren Potenz als Licht, in einer noch höheren als Lebensprincip erschienen; könnte man also diese früheren Momente vor ihm hinwegnehmen, so würde das Subjekt nur wieder eben da anfangen können, wo es angefangen hatte, und es würde — auf dieser bestimmten Stufe — zu dieser Potenz seiner selbst abermals erhoben, wieder als reines Wissen seyn; es ist als reines Wissen gesetzt nicht an sich, sondern nur vermöge dieser Stufe, d. h. inwiefern es jene Momente vor sich hat, inwiefern es an diesen, die in ihm, dem absolut oder an sich betrachteten, als Möglichkeiten waren, inwiefern es sich von diesen schon gereinigt, sie außer sich, also zugleich von sich ausgeschlossen hat, es ist als reines Wissen nicht an sich, sondern nur durch seine Potenz, als A^4, als welches es aber sich selbst in den früheren Potenzen voraussetzt. Eben darum steht es in nothwendigem und nicht aufzuhebendem Bezug zu jenen vorausgegangenen Momenten, in unmittelbarem Bezug aber zu dem, in welchem allein der Schluß und das Ende des vorhergehenden Seyns ist, also zu dem Menschen (denn das folgende Moment muß immer das vorhergehende als seine unmittelbare Basis festhalten) — es ist also reines Wissen, das zwar auf die ganze Natur sich bezieht, seine unmittelbare Beziehung aber nur

zum Menschen hat und insofern menschliches Wissen ist. Hiermit entsteht denn eine neue Folge von Momenten, welche nicht umhin kann der Folge von Momenten, die wir bereits in der Natur erkannt haben, parallel zu seyn. Aber der Unterschied ist, daß hier alles nur im Idealen vorgeht, was dort im Realen ist.

Die erste Stufe wird auch hier wieder das Objektive oder Endliche seyn, die zweite das als solches gesetzte Subjekt oder Unendliche, die dritte — Einheit beider; aber wie dort, in der Natur, das Reale und das Ideale, Materie und Licht, beides, objektiv oder real ist, so wird hier (in der nun anfangenden geistigen Welt) Reales und Ideales der Entgegensetzung ohnerachtet beides nur ein Ideales seyn. Das Subjekt, welches wir als über die ganze Natur erhabenes bestimmt haben, ist unmittelbar nur reines Wissen, als solches unendlich und in völliger Freiheit; insofern steht es wieder an demselben Punkt wie das erste in seiner reinen Freiheit und Unendlichkeit gesetzte Subjekt, aber es steht in unmittelbarer Beziehung zu einem Endlichen und Begrenzten, dem menschlichen Wesen, und indem es nicht umhin kann zur unmittelbaren Seele desselben zu werden, ist es auch genöthigt, an allen Bestimmungen, Verhältnissen und Begrenzungen desselben theilzunehmen, und auf diese Weise, indem es in alle Formen der Endlichkeit eingeht, sich selbst zu verendlichen, und obgleich es selbst immer ideal bleibt, dennoch mit der im Gebiete des Seyns oder des Realen herrschenden Nothwendigkeit (ideal) sich zu verwickeln. Aus diesem Verhältniß nun des in sich unendlichen Wissens und eines Endlichen, mit welchem es in Bezug steht, wurde das ganze System der nothwendigen Vorstellungen, so wie der Begriffe, nach welchem sich die objektive Welt dem menschlichen Bewußtseyn bestimmt, abgeleitet; die eigentlich erkennende oder theoretische Seite des menschlichen Bewußtseyns wurde hier entwickelt; der ganze, wiewohl berichtigte, Inhalt der Kantischen Vernunftkritik, oder was in dieser Inhalt der gesammten theoretischen Philosophie war, wurde hier, aber als Inhalt eines bloßen Moments, in das Gesammtsystem aufgenommen. Aber indem nun auf diese Weise das an sich freie und unendliche Wissen sich den Endlichen einbildet und durch ein

neues Herabsinken in die reale Welt sich mit der Nothwendigkeit befängt und nun selbst als nothwendiges und gebundenes Wissen erscheint: so wird eben dadurch der Grund zu einer neuen Steigerung gelegt; denn das unüberwindliche Subjekt tritt auch aus dieser Gebundenheit, die es im Menschen angenommen, nochmals in sein Wesen zurück, und wird im Gegensatz mit seiner Gebundenheit als das freie, als zweite Potenz seiner selbst und außer jener Nothwendigkeit, als sie selbst beherrschend, behandelnd und begreifend gesetzt; der Gegensatz, der durch die ganze Folge hindurchging, erhält hier seinen höchsten Ausdruck als Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit. Die Nothwendigkeit ist das, womit der Mensch in seinem Erkennen zu thun hat, dem er in seinem Erkennen unterworfen ist; die Freiheit ist Freiheit des Handelns und des Thuns; alles Handeln setzt ein Erkennen voraus, oder im Handeln macht sich der Mensch sein eignes Erkennen wieder objektiv oder gegenständlich und erhebt sich über dasselbe; was im Erkennen Subjekt war, wird im Handeln Objekt, Werkzeug, Organ, und wenn es Ihnen früher oder bisher nicht klar gewesen seyn sollte, wie jenes Uebertreten des Subjekts ins Objekt oder jenes selbst Objektivwerden eines so eben noch Subjektiven geschehe, so haben Sie hier ein ganz naheliegendes Beispiel. (Bild der magnetischen Linie).

In einer neuen Steigerung also, wodurch ihm die in seinem Erkennen gesetzte Nothwendigkeit selbst wieder objektiv wird, befreit sich das Subjekt von eben dieser Nothwendigkeit und erscheint nun als frei, zwar nicht in Ansehung des Erkennens oder Wissens, wohl aber in Ansehung des Handelns. Aber der Gegensatz ist damit nicht aufgehoben, sondern eben erst gesetzt, der Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, der durch immer weiter ausgedehnte Verzweigungen, welche ich hier nicht darstellen kann, endlich jene hohe Bedeutung annimmt, die er in der Geschichte hat, in der nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung handelt.

Hier also war der Punkt des Systems, wo es in die Sphäre des Handelns, die praktische Philosophie überging, wo demnach die moralische Freiheit des Menschen, der Gegensatz des Guten und Bösen und die

Bedeutung dieses Gegensatzes, wo dann insbesondere auch der Staat als eine, wiewohl untergeordnete Vermittlung der Freiheit und Nothwendigkeit, als ein Erzeugniß der zwischen beiden ringenden Menschheit, und endlich die Geschichte selbst als der große Proceß, in den die ganze Menschheit verwickelt ist, zur Sprache kam. Und so wurde denn dieselbe Philosophie, welche auf einer früheren Stufe Naturphilosophie war, hier Philosophie der Geschichte. In dieser zeigte sich, daß eine schrankenlose Freiheit, die durch keine Gesetzmäßigkeit gezügelt wäre, zu einer trostlosen und verzweiflungsvollen Ansicht der Geschichte führe. Hier, wo die höchste und am meisten tragische Dissonanz hervortritt, in welcher der Mißbrauch der Freiheit uns selbst wieder die Nothwendigkeit zurückzurufen lehrt, hier sieht der Mensch sich genöthigt, etwas zu erkennen, das höher ist denn die menschliche Freiheit; die Pflicht selbst könnte ihm nicht gebieten, sobald sie entschieden habe, über die Folgen seiner Handlung ruhig zu seyn, wenn er sich nicht bewußt seyn dürfte, daß seine Handlung zwar von ihm, von seiner Freiheit, die Folgen aber oder das, was aus dieser Handlung für sein ganzes Geschlecht sich entwickelt, von einem Anderen und Höheren abhängig ist, welches durch die freieste, ja gesetzloseste Handlungsweise des Individuums hindurch eine höhere Gesetzmäßigkeit handhabt und behauptet.

Ohne diese Voraussetzung würde nie ein um die Folgen seiner Handlung ganz unbekümmerter Muth, zu thun, was die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüth begeistern; ohne diese Voraussetzung könnte nie ein Mensch wagen, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, wäre sie ihm selbst durch die heiligste Pflicht vorgeschrieben. Hier wird also für die Geschichte selbst eine Nothwendigkeit gefordert, die auch gegen die moralische Freiheit noch besteht und sich behauptet, die also nicht blinde Nothwendigkeit (über welche die Freiheit allerdings erhoben ist) seyn kann, welche vielmehr nur darum die Freiheit mit der Nothwendigkeit vermittelt, weil sie selbst nicht (wie menschliche Freiheit) mit der Nothwendigkeit in Conflikt tritt, und nicht bloß relativ, sondern absolut frei gegen sie, immer Vorsehung, also immer und

gegen alles Subjekt — reines, freies, unbetheiligtes und daher wahrhaft unendliches Subjekt bleibt. Hier kam also die Philosophie auf jenes letzte, über alles siegreiche Subjekt, das selbst nicht mehr objektiv wird, sondern immer Subjekt bleibt, und das der Mensch nicht mehr wie im Wissen als Sich, sondern als über Sich und eben darum als über allem erkennen muß, dem zuletzt alles unterworfen ist, und das nun nicht mehr bloß, wie im ersten Ausgang, Geist und Vorsehung ist, sondern auch als Vorsehung sich erklärt, und am Ende **zeigt**, was es im Anfang schon war. Die letzte Aufgabe konnte nun bloß noch seyn, das Verhältniß dieses seiner Natur nach unzugänglichen und wie in einem unzugänglichen Licht wohnenden — weil nie Objekt werden könnenden — Subjekts zum menschlichen Bewußtseyn zu zeigen; denn irgend ein Verhältniß zu diesem mußte ihm zukommen. Da aber bereits ausgesprochen ist, daß es selbst nie und durch keinen weiteren Fortschritt zum Objekt werden könne, sondern als herrschend über allem stehen bleibe, so läßt sich kein weiteres Verhältniß zum menschlichen Bewußtseyn als das der bloßen Manifestation denken. Denn da es nicht mehr selbst Objekt wird oder werden kann, so kann man nur sagen, daß es sich manifestire. Es fragt sich also, ob im menschlichen Bewußtseyn solche Manifestationen oder, um einen Leibnizischen Ausdruck zu brauchen, der hier passender angewendet seyn möchte, ob solche Fulgurationen jenes Höchsten, über alles Erhabenen im menschlichen Bewußtseyn nachzuweisen sind, Erscheinungen, in denen das menschliche Selbst sich als Werkzeug oder Organ jenes Höchsten verhält; denn was sich bloß manifestirt, wirkt nicht unmittelbar, sondern nur durch ein anderes hindurch. (So in der ganzen Linie des Fortschritts). Nun müssen wir uns erinnern, daß jenes höchste Subjekt zwar an sich nur Eines ist, aber im Verhältniß zu den zwei Seiten des jetzt vollendet vor uns stehenden Universums unter drei Gestalten gedacht werden kann; denn es ist, eben weil das Höchste, und weil alles unter ihm, ebensowohl das Letzte, final Hervorbringende der Natur, der realen Welt, als es Herr der geistigen, der idealen Welt und wieder das beide Vermittelnde, als eins unter sich Begreifende ist.

Als Hervorbringendes nun wird es sich im Menschen manifestiren ebenfalls durch Hervorbringung, reale Produktion; es wird sich zeigen 1) als das Macht über den Stoff, über die Materie hat, sie bewältigen und zwingen kann der Ausdruck des Geistes, ja der höchsten Ideen selbst zu seyn — so weit geht die bildende Kunst bloß als solche, aber 2) in der Poesie, welche von der bildenden Kunst vorausgesetzt wird, und zu welcher jene selbst wieder nur in einem werkzeuglichen Verhältniß steht, in der Poesie wird es sich manifestiren als Geist, welcher Gewalt hat auch den Stoff selbst hervorzubringen oder zu schaffen.

Die höchste Wahrheit und Trefflichkeit des plastischen Kunstwerks besteht nicht in der bloßen Uebereinstimmung mit dem Geschöpf oder geschöpflichen Vorbild, sondern darin, daß der Geist der Natur selbst es hervorgebracht zu haben scheint; in ihm offenbart sich also eine Thätigkeit, die selbst nicht mehr geschöpflicher Art ist, sondern in der man den Schöpfer zu sehen glaubt. In dem höchsten Werk, der mit Kunst vereinigten Poesie — in dem höchsten Werk der Dichtkunst, der Tragödie, erscheint in den Stürmen blind gegeneinander wüthender Leidenschaften, wo für die Handelnden selbst die Stimme der Vernunft verstummt, und Willkür und Gesetzlosigkeit immer tiefer sich verwickelnd zuletzt in eine gräßliche Nothwendigkeit sich verwandeln — mitten unter allen diesen Bewegungen erscheint der Geist des Dichters als das stille, allein noch leuchtende Licht, als das allein oben bleibende, in der heftigsten Bewegung selbst unbewegliche Subjekt, als weise Vorsehung, welche das Widerspruchvollste doch zuletzt zu einem befriedigenden Ausgang zu leiten vermag.

Hier also manifestirt sich jenes Höchste als Genius der Kunst. Ist nun die Kunst das Objektivste menschlicher Thätigkeit, so ist die Religion die subjektive Seite derselben, inwiefern diese nicht, wie jene, darauf geht, ein Seyn, sondern im Verhältniß zu jenem höchsten Subjekt alles Seyende als nicht seyend zu setzen. Hier offenbart sich also jenes höchste Subjekt eben als das, wogegen alles in nichts versinkt, als solches offenbart es sich in der Begeisterung jener sittlichreligiösen Heroen, durch welche die Menschheit selbst verherrlicht und als göttlich erscheint.

Es gibt eine dritte menschliche Thätigkeit, welche das Objektive der Kunst und das Subjektive (oder die Unterwerfung) der Religion in sich vereinigt — die Philosophie. Sie ist objektiv wie die Kunst, denn sie zeigt den Gang des hervorbringenden, von Stufe zu Stufe wandelnden, durch alle hindurchgehenden, aber in keiner bleibenden Schöpfers. Sie ist subjektiv wie die Religion, weil sie alles nur in die Wirklichkeit bringt, zeigt oder als seyend setzt, um es am Ende dem höchsten Subjekt, der an sich selbst der höchste Geist ist, zu überantworten.

Kunst, Religion und Philosophie, dieß sind die drei Sphären menschlicher Thätigkeit, in denen allein der höchste Geist als solcher sich manifestirt, er ist der Genius der Kunst, der Genius der Religion, der Genius der Philosophie. Diesen drei Sphären wird allein Göttlichkeit und daher auch ursprüngliche Begeisterung zugestanden (alle andere Begeisterung ist schon nur eine abgeleitete, und wie Homer durch das einstimmige Zeugniß aller Zeiten, so ist auch Platon von seiner Nachwelt der göttliche genannt worden. Betrachten wir jenes höchste Subjekt nicht in einer jener besonderen Beziehungen, sondern schlechthin und allgemein, so bleibt uns für dasselbe kein anderer Name, als den ihm alle Völker ohne Unterschied geben, der Name des Gottes — nicht bloß Gottes, nicht θεοῦ, sondern τοῦ θεοῦ, des bestimmten Gottes, dessen, der Gott ist. In diesem Begriff endigt also die Philosophie, er ist, nachdem die drei Potenzen der realen und der idealen Welt, gleichsam als ebensoviel successive Herrscher verschwunden und untergegangen sind, der letzte, allein überbleibende, in welchem die Philosophie ruht von ihrer Arbeit und gleichsam ihren Sabbath feiert.

Auf diese Weise war also von dem Tiefsten, das sich uns darstellt, bis zu dem Höchsten, dessen die menschliche Natur fähig ist, Eine Linie, Ein stetiger und nothwendiger Fortschritt dargethan. —

Mit dem zuletzt vorgetragenen System wird sich auch heutzutage noch jeder, der es in seiner ächten und ursprünglichen Gestalt kennen lernt, in einer eignen Lage befinden. Einerseits wird ihm gleichsam unmöglich scheinen, daß dieses System falsch sey, von der anderen wird

er etwas empfinden, das ihn verhindert, es wenigstens als das letzte wahre auszusprechen. Er wird es als wahr erkennen innerhalb einer gewissen Begrenzung, nicht aber unbedingt und schlechthin. Es wird also, um ein gegründetes Urtheil darüber zu haben, vorzüglich darauf ankommen, sich jener Begrenzung bewußt zu werden.

Man kann dem System 1) hinsichtlich seines Umfangs nicht absprechen, daß es alles Erkennbare, alles, was auf irgend eine Weise Gegenstand der Erkenntniß werden kann, umfaßt, daß es nichts ausgeschlossen hat, und daß es außerdem im Besitz einer Methode ist, durch die es sich der Vollständigkeit seiner Erfassung versichert; man kann sogar behaupten, daß es für jede künftige Erweiterung der menschlichen Erkenntniß schon zum voraus den Ort und gleichsam die Stelle enthalte. Was 2) die Methode betrifft, so war durch diese selbst dafür gesorgt, der Subjektivität des Philosophen keinen Einfluß zu gestatten. Es war der Gegenstand selbst, der sich nach einem ihm inwohnenden Princip fortbestimmte, es war der nach innerem Gesetz fortschreitende Gedanke, der sich seinen Inhalt gab. 3) Der Form nach war durch dieses System zuerst in die Philosophie eingeführt der Begriff des Processes und von Momenten dieses Processes. Sein Inhalt war die Geschichte des unvermeidlich sich verendlichenden, aber aus jeder Verendlichung wieder siegreich hervortretenden Subjekts, das am Ende als über alle Objektivität und Blindheit erhabenes, im höchsten Sinn sich bewußtes Subjekt, als Vorsehung stehen blieb. Bedenkt man außerdem, welche Gewalt aller natürlichen Vorstellung durch den subjektiven Fichteschen Idealismus angethan, wie das Bewußtseyn durch die frühere absolute Entgegensetzung von Natur und Geist sich zerrissen, nicht weniger aber durch den krassen Materialismus und Sensualismus, der sich eben damals über das übrige Europa (außer Deutschland) verbreitet hatte, sich verletzt fühlte, so begreift man, daß dieses System im Anfang mit einer Freude aufgenommen wurde, die kein früheres erregt hatte oder ein späteres wieder erregte. Denn man weiß jetzt nicht mehr, wie manches damals errungen werden mußte, was heutzutage zum Gemeingut und in Deutschland gleichsam zum Glaubensartikel aller

höher denkenden und fühlenden Menschen geworden ist. Hiezu gehört namentlich die Ueberzeugung, daß, was in uns erkennt, dasselbe ist mit dem, was erkannt wird.

Da jene Philosophie die gesammte Wirklichkeit — Natur, Geschichte, Kunst — alles Niederere und Höhere umfaßte, also dem Menschen gleichsam sein ganzes Wissen vor Augen stellte, mußte es mehr oder weniger auch auf den Geist der andern Wissenschaften wirken, und man kann wohl sagen, daß es nicht bloß in der Philosophie als solcher, daß es eine Veränderung in der Ansicht und Betrachtungsweise der Dinge überhaupt hervorgebracht hat. Ein neues Geschlecht entstand, das sich gleichsam mit neuen Organen des Denkens und des Wissens ausgestattet fühlte, das ganz andere Forderungen an die Naturwissenschaft, andere an die Geschichte stellte.

Die früheren mechanischen und atomistischen Hypothesen in der Physik ließen für die Naturerscheinungen fast kein anderes Interesse als etwa das übrig, mit welcher die Neugierde den Kunststücken eines Taschenspielers auf den Grund zu kommen sucht. Ihr erklärt wohl, könnte man zu solchen Theoretikern sagen, ihr erklärt freilich zur Noth, wenn man euch diese Körperchen, diese Figuren derselben, diese feinen Materien, diese bald so, bald anders gebohrten, in dieser oder jener Richtung mit Klappen versehenen Kanäle zugibt, aber Eins laßt ihr unerklärt, wozu alle diese Anstalten selbst gemacht sind, wie die Natur in solchen Taschenspielereien sich gefällt.

Glücklicherweise traten zu jenen durch die Philosophie gewonnenen, tieferen Ansichten der Natur, nach welcher auch sie ein Autonomisches, ein sich selbst Setzendes und Bethätigendes ist, die Entdeckungen der neueren Experimentalphysik hinzu, welche die Voraussagungen der Philosophie erfüllten, zum Theil übertrafen. Die bis dahin für todt geachtete Natur gab jene Zeichen eines tieferen Lebens, die das Geheimniß ihrer verborgensten Processe offen darlegten. Was man kaum zu denken gewagt hatte, schien Sache der Erfahrung zu werden.

Wie man früher die Natur in eine bloße Aeußerlichkeit, in ein Spiel ohne alles innere Leben, ohne ein wahres Lebens-Interesse

verwandelt hatte, so gefiel man sich nicht weniger, die Geschichte als das zufälligste Spiel gesetzloser Willkür, eines sinn- und zwecklosen Treibens erscheinen zu lassen, ja derjenige Gelehrte galt als der geistreichste, der das Sinnlose, ja Unsinnige der Geschichte am meisten hervorzuheben, und je größer das Ereigniß, je erhabener die historische Erscheinung war, desto kleinere, zufälligere und nichtswürdigere Ursachen zur Erklärung derselben aufzubringen wußte. Dieß war besonders so ziemlich der herrschende Geist der Universitäten. Ausnahmen gibt es freilich zu jeder Zeit. Eine große Ausnahme dieser Art war Johannes v. Müller, den, während mehr oder weniger alle Stände sich selbst untergruben, aber besonders der größte Theil der Gelehrten, vorzüglich in den positiven Fächern sich gleichsam um die Wette bemühten, durch Wegerklärung alles höheren Geistes ihre eigne Wissenschaft verächtlich zu machen, den, sage ich, während einer solchen Zeit die angeborene Ehrfurcht vor der Geschichte davor bewahrt hatte, in diesen Ton einzustimmen, aber es war auch höchstens seine Gelehrsamkeit, die Anerkennung fand, seinen Geist zu würdigen war einer späteren Zeit vorbehalten.

Der Werth und das Interesse der Wissenschaften steigt immer in dem Verhältniß, in welchem man sie eines tiefen und reellen Bezugs auf die höchste aller Wissenschaften, die Philosophie, fähig sieht, und diejenigen, welche aus einem bedauerlichen Mißverstand sich Mühe geben, ihre specielle Wissenschaft so weit möglich von der Philosophie loszureißen, wissen nicht, was sie thun; denn die Achtung, in der sie ihre Wissenschaft sehen, und bei der sie sich wohl befinden, ist selbst nur eine Folge davon, daß in ihnen jener Bezug auf die höhere, wenn nicht ausgesprochen, doch in Folge der früheren philosophischen Entwicklungen als vorhanden gesehen wird. Wenn einmal ein veränderter Gang der Literatur bevorstand, so mußte er sich zuerst in den höheren, eben darum sensibeleren Organen (in Poesie und Philosophie) ankündigen, wie zarte und geistiger organisirte Naturen Witterungsveränderungen, bevorstehende Gewitter und andere physische Ereignisse eher als materieller organisirte empfinden. Goethe war wohl der erste Verkünder einer neuen Zeit, aber er blieb eine isolirte, nicht bloß seiner Zeit, sondern

zum Theil sogar sich selbst unbegriffene Erscheinung; das wahre Licht über ihn gab ihm selbst erst die große durch Kant bewirkte Veränderung, von welcher an der durch sie geweckte Geist successiv alle Wissenschaften und die ganze Literatur ergreifen mußte. Auch Herder verdient wohl unter den Genien erwähnt zu werden, die diese neue geistige Bewegung zum Theil ohne Wissen und ohne Wollen vorbereitet haben.

Wie kam es nun, daß diese Philosophie in der Gestalt, in welcher sie zuerst eine fast allgemeine Anziehungskraft ausübte, dennoch nicht lange nachher sich in ihrer Wirkung gehemmt sah, einen abstoßenden Pol zeigte, der im Anfang weniger bemerkt wurde? Nicht die großentheils sinnlosen und ungerechten Angriffe, denen sie von vielen Seiten ausgesetzt war, wohin z. B. das Triviale, das Gewöhnliche gehörte, daß sie Spinozismus, Pantheismus sey — nicht diese Angriffe konnten sie eigentlich hemmen; es war vielmehr ein Mißverstand, in dem sie sich über sich selbst befand, indem sie sich für etwas gab, oder (man könnte eher sagen) sich für etwas ansehen ließ, was sie nicht war, was sie dem ursprünglichen Gedanken nach nicht seyn sollte.

Um dieß zu erklären, muß ich etwas weiter ausholen.

Der Punkt, in welchem jede Philosophie mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtseyn immer entweder in Uebereinstimmung oder in Conflikt sich finden wird, ist die Art, wie sie sich über das Höchste, über Gott erklärt. Welche Stellung hatte nun Gott in der zuletzt vorgetragenen Philosophie? Zunächst die Stellung eines bloßen Resultats, des höchsten und letzten, alles abschließenden Gedankens — ganz der Stellung gemäß, welche er auch in der früheren Metaphysik gehabt, und die ihm auch Kant gelassen hatte, dem Gott bloß der zur formalen Abschließung der menschlichen Erkenntniß nothwendige Gedanke war. In dem zuletzt vorgetragenen System war Gott jenes zuletzt als Subjekt, als über alles siegreich stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr zum Objekt herabsinken kann; eben dieses Subjekt war durch die ganze Natur, durch die ganze Geschichte, durch die Aufeinanderfolge aller der Momente hindurchgegangen, von denen es nur das letzte Resultat schien, und dieses Hindurchgehen wurde als eine wirkliche Bewegung (nicht als

ein Fortschreiten im bloßen Denken), es wurde sogar als realer Proceß vorgestellt. Nun kann ich mir Gott wohl als das Ende und das bloße Resultat meines Denkens, wie er es in der alten Metaphysik war, aber ich kann ihn nicht als Resultat eines **objektiven** Processes denken; dieser als Resultat angenommene Gott könnte ferner, wenn er Gott ist, nicht etwas außer Sich (praeter se), er könnte höchstens sich selbst zur Voraussetzung haben; nun hat er aber in jener Darstellung allerdings die früheren Momente der Entwicklung zu seiner Voraussetzung. Hieraus — aus dem Letzten — folgt, daß dieser Gott am Ende denn doch bestimmt werden muß, als der auch schon im Anfang war, daß also jenes Subjekt, das durch den ganzen Proceß hindurchgeht, im Anfang und Fortgang schon Gott ist, eh' es im Resultat auch als Gott gesetzt wird — daß in diesem Sinn allerdings alles Gott ist, daß auch das durch die Natur hindurchgehende Subjekt Gott ist, nur nicht als Gott — also Gott nur außer seiner Gottheit oder in seiner Entäußerung, oder in seiner Anderheit, als ein anderer von sich selbst, **als** welcher er erst im Ende ist. Wird nun aber wieder dieß angenommen, so zeigen sich folgende Schwierigkeiten. Theils ist Gott offenbar in einem Proceß begriffen, und wenigstens gerade um als Gott zu seyn, einem Werden unterworfen, was die angenommenen Begriffe zu sehr vor den Kopf stößt, als daß es je auf allgemeine Zustimmung rechnen könnte. Die Philosophie ist aber nur Philosophie, um allgemeine Verständigung, Ueberzeugung und daher auch allgemeine Zustimmung zu erhalten, und jeder, der eine philosophische Lehre aufstellt, macht diesen Anspruch. Man kann freilich sagen: der Gott begibt sich in dieses Werden, eben um sich als solchen zu setzen, und dieß muß man freilich sagen. Aber sowie dieß ausgesprochen ist, sieht man auch ein, daß man alsdann entweder eine Zeit annehmen muß, wo Gott nicht als solcher war (dem widerspricht aber wieder das allgemeine religiöse Bewußtseyn), oder man leugnet, daß je eine solche Zeit gewesen, d. h. jene Bewegung, jenes Geschehen wird als ein ewiges Geschehen erklärt. Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen. Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Processes und jener Bewegung

eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, alles ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens. Dieß hätte jene Philosophie ergreifen sollen; damit setzte sie sich außer allen Widerspruch, aber eben damit begab sie sich ihres Anspruchs auf Objektivität, d. h. sie mußte sich als Wissenschaft bekennen, in der von Existenz, von dem, was wirklich existirt, und also auch von Erkenntniß in diesem Sinn gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen, und da Existenz überall das Positive ist, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird, so mußte sie sich als rein negative Philosophie bekennen, aber eben damit den Raum für die Philosophie, welche sich auf die Existenz bezieht, d. h. für die positive Philosophie, außer sich frei lassen, sich nicht für die absolute Philosophie ausgeben, für die Philosophie, die nichts außer sich zurückläßt. Es bedurfte einer geraumen Zeit, bis sich die Philosophie hierüber ins Klare setzte, denn alle Fortschritte in der Philosophie geschehen nur langsam. Wodurch übrigens jener Zeitraum noch beträchtlich verlängert wurde, war eine Episode, die dieser letzten Entwicklung entgegentrat, und von der nun auch wenigstens das Nothwendige zu erwähnen ist.

Hegel.

Die so eben dargestellte Philosophie, welche auf allgemeine Zustimmung rechnen konnte, wenn sie sich als Denk- oder Vernunftwissenschaft und Gott, zu dem sie ans Ende gelangte, als das bloß logische Resultat ihrer früheren Vermittlungen darstellte, erhielt, indem sie den Schein des Gegentheils annahm, ein ganz falsches, sogar ihrem eignen ursprünglichen Gedanken widersprechendes Ansehen (daher die veränderlichen und höchst verschiedenen Urtheile, die über sie geäußert wurden, ganz natürlich waren). Nun konnte man aber hoffen, daß sie sich wirklich in diese Grenze zurückziehe, sich als negative, bloß logische erkläre, als Hegel eben dieß als die erste Forderung an die Philosophie aufstellte, daß sie sich in das reine Denken zurückziehe, und daß sie zum einzigen unmittelbaren Gegenstand den reinen Begriff habe. Man kann Hegel das Verdienst nicht absprechen, daß er die bloß logische Natur jener Philosophie, die er sich zu bearbeiten vornahm, und die er zu ihrer vollkommenen Gestalt zu bringen versprach, wohl eingesehen hatte. Hätte er sich dabei festgehalten, und hätte er diesen Gedanken mit strenger, mit entschiedener Verzichtleistung auf alles Positive ausgeführt, so hätte er den entschiedenen Uebergang zur positiven Philosophie herbeigeführt, denn das Negative, der negative Pol, kann nirgends in seiner Reinheit da seyn, ohne sogleich den positiven zu fordern. Allein jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war, wie man gleich auf den ersten Seiten von Hegels Logik ausgesprochen finden kann, mit dem Anspruch verknüpft, daß der

Begriff alles sey und nichts außer sich zurücklasse. Hegels eigne Worte sind diese: „Die Methode ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, aber mit der Bedeutung, daß der Begriff alles, und seine Bewegung die allgemeine absolute Thätigkeit ist. Die Methode ist daher die unendliche Kraft zu erkennen (hier kommt demnach, nachdem bis dahin bloß von Denken und bloß vom Begriff die Rede war, auf einmal der Anspruch auf Erkennen herein. Das Erkennen ist aber das Positive und hat zum Gegenstand nur das Seyende, Wirkliche, wie das Denken bloß das Mögliche, und also auch nur das Erkennbare und nicht das Erkannte) — die Methode ist daher die unendliche Kraft zu erkennen, der kein Objekt, sofern es sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges darstellt, Widerstand leisten kann".

Der Satz: die Bewegung des Begriffs ist die allgemeine absolute Thätigkeit, läßt auch für Gott nichts anderes übrig, als die Bewegung des Begriffs, d. h. selbst nur der Begriff zu seyn. Der Begriff hat hier nicht die Bedeutung des bloßen Begriffs (dagegen protestirt Hegel aufs eifrigste), sondern die Bedeutung der Sache selbst, und wie es in den Zendschriften heißt: der wahre Schöpfer ist die Zeit, so kann man Hegeln allerdings nicht vorwerfen, nach seiner Meinung sey Gott ein bloßer Begriff, seine Meinung ist vielmehr: der wahre Schöpfer ist der Begriff; mit dem Begriff hat man den Schöpfer und braucht keinen andern außer diesem.

Dieß war es gerade, was Hegel vorzüglich zu vermeiden suchte, daß Gott, wie es innerhalb einer logischen Philosophie doch nicht anders seyn konnte, bloß im Begriff gesetzt sey. Gott war ihm nicht sowohl ein bloßer Begriff, als der Begriff Gott, der Begriff war ihm mit der Bedeutung, daß er Gott sey. Seine Meinung ist: Gott ist nichts anderes, als der Begriff, der stufenweise zur selbstbewußten Idee wird, als selbstbewußte Idee sich zur Natur entläßt, aus dieser in sich selbst zurückkehrend zum absoluten Geist wird.

So wenig ist Hegel geneigt, seine Philosophie als die bloß negative zu erkennen, daß er vielmehr versichert: sie sey die Philosophie,

die schlechthin nichts außer sich zurücklasse; seine Philosophie schreibt sich die objektivste Bedeutung und insbesondere eine ganz vollkommene Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge zu — die Erkenntniß, die Kant der Vernunft abgesprochen, sey durch seine Philosophie erreicht. Ja er geht so weit, selbst eine Erkenntniß der christlichen Dogmen seiner Philosophie zuzuschreiben: in dieser Hinsicht ist wohl seine Darstellung der Dreieinigkeitslehre das Sprechendste, welche kürzlich folgende ist. Gott der Vater, vor der Schöpfung, ist der rein logische Begriff, der in den reinen Kategorien des Seyns sich verläuft. Dieser Gott aber muß sich, weil sein Wesen in einem nothwendigen Proceß besteht, offenbaren, diese Offenbarung oder Entäußerung seiner selbst ist die Welt, und ist Gott der Sohn. Aber Gott muß auch diese Entäußerung (welche ein Heraustreten aus dem bloß Logischen ist — so wenig hat Hegel den bloß logischen Charakter des Ganzen dieser Philosophie erkannt, daß er mit der Naturphilosophie aus ihr herauszutreten erklärte) — Gott muß auch diese Entäußerung, diese Negation seines bloß logischen Seyns wieder aufheben und zu sich zurückkehren, welches durch den Menschengeist geschieht in der Kunst, in der Religion und vollständig in der Philosophie, und dieser Menschengeist ist zugleich der heilige Geist, wodurch Gott erst zum vollkommenen Bewußtseyn seiner selbst kommt.

Sie sehen, wie hier jener Proceß, den die frühere Philosophie eingeführt, verstanden, und wie er auf die entschiedenste Weise als objektiver und realer genommen ist. Für so verdienstlich man daher auch die Anwandlung anschlagen muß, die Hegel hatte, die bloß logische Natur und Bedeutung der Wissenschaft, die er vor sich fand, einzusehen, so verdienstlich insbesondere es ist, daß er die von der früheren Philosophie im Realen verhüllten logischen Verhältnisse als solche hervorgehoben hat, so muß man doch gestehen, daß in der wirklichen Ausführung seine Philosophie (eben durch die Prätension auf objektive, reale Bedeutung) um ein gut Theil monstroser geworden ist, als es die vorhergehende je war, und daß ich daher auch dieser Philosophie nicht Unrecht gethan habe, wenn ich sie — eine Episode nannte.

Ich habe nun die Stelle des Hegelschen Systems im Allgemeinen bestimmt. Um aber dieß noch bestimmter nachzuweisen, will ich den Hauptgang seiner Entwicklung näher darstellen.

Um also in die Bewegung hineinzukommen, muß Hegel mit dem Begriff auf irgend einen Anfang zurückgehen, wo er von dem, was durch die Bewegung erst werden soll, am weitesten entfernt ist. Nun gibt es innerhalb des Logischen oder Negativen wieder mehr oder weniger bloß Logisches oder Negatives, weil der Begriff ein mehr oder weniger erfüllter seyn, mehr oder weniger unter sich begreifen kann. Hegel geht also auf das Allernegativste zurück, was sich denken läßt, auf den Begriff, in dem noch am wenigsten zu erkennen, der also, so sagt er, von jeder subjektiven Bestimmung so frei als möglich, insofern der objektivste ist. Und dieser Begriff ist ihm der des reinen Seyn.

Wie Hegel zu dieser Bestimmung des Anfangs kommt, läßt sich vielleicht auf folgende Art erklären.

Das Subjekt, welches die vorausgegangene Philosophie zu ihrem Ausgangspunkt hatte, war gegenüber von dem Fichteschen Ich, welches nur das Subjekt unseres, des menschlichen, oder im Grunde für jeden nur das Subjekt des eigenen Bewußtseyns war, — im Gegensatz mit diesem selbst bloß subjektiven Subjekt war das Subjekt in der auf Fichte folgenden Philosophie erklärt worden als objektives (außer uns gesetztes, von uns unabhängiges) Subjekt, und inwiefern nun zugleich erklärt wurde, daß die Entwicklung von diesem objektiven Subjekt erst fortzuschreiten habe zum subjektiven (zum in uns gesetzten), so war hiemit der Gang im Allgemeinen allerdings bestimmt worden als Fortgehen vom Objektiven ins Subjektive; der Ausgangspunkt war das Subjektive in seiner völligen Objektivität, also er war doch immer das Subjektive, nicht das bloße Objektive, wie Hegel seinen ersten Begriff bestimmt als das reine Seyn. — Jenem System (dem vorausgegangenen) ist das in ihm sich Bewegende nur nicht als solches schon gesetztes Subjekt, sondern, wie früher bemerkt, nur so Subjekt, daß ihm möglich ist auch Objekt zu seyn, insofern noch weder entschieden Subjekt noch

entschieden Objekt, sondern eine Gleichgültigkeit zwischen beiden, was als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt wurde. Denn vor dem Proceß oder an und gleichsam vor sich selbst gedacht, ist es nicht sich selbst Objekt, aber eben darum ist es auch nicht gegen sich selbst Subjekt (zum Subjekt von sich selbst, welches ja nicht weniger ein relativer Begriff ist, macht es sich eben sowohl erst, als es zum Objekt von sich selbst sich erst macht), es ist daher auch relativ auf sich selbst Indifferenz von Subjekt und Objekt (noch nicht Subjekt und Objekt), aber eben weil es nicht Subjekt und Objekt von sich selbst ist, so ist es auch diese Indifferenz nicht für sich selbst, und demnach bloß objektiv, bloß an sich. Der Uebergang zum Proceß ist nun, wie Sie wissen, eben, daß es sich selbst als sich selbst will, und das Erste im Proceß ist demnach das zuvor gleichgültige (indifferente) Subjekt in seiner nunmehrigen sich-selbst-Anziehung. In dieser Selbstanziehung ist das Angezogene (wir wollen es B nennen), d. h. das Subjekt, inwiefern es Objekt von sich ist, nothwendig ein Begrenztes, Beschränktes (die Anziehung selbst eben ist das Begrenzende), das Anziehende aber (wir wollen es A nennen) ist eben dadurch, daß es das Seyn angezogen, selbst außer sich gesetzt, mit diesem Seyn befangen, es ist das erste Objektive. Dieses erste Objektive, dieses „primum Existens“ ist aber nur der Anlaß und die erste Stufe zu den höheren Potenzen der Innerlichkeit oder Geistigkeit, zu welcher das Subjekt sich in dem Verhältniß erhebt, als es sich in jeder seiner Formen immer wieder zum Objekt schlägt, zum Objekt hinzutritt (denn es ist ihm gleichsam nur darum zu thun, jenes sein erstes Seyn zu einem sich angemessenen zu erhöhen, es mit immer höheren geistigen Eigenschaften auszustatten, in ein solches zu verwandeln, in dem es selbst sich erkennen und daher ruhen kann); indem aber die folgende Stufe immer die frühere festhielt, so kann dieß nicht geschehen ohne eine Totalität von Formen zu erzeugen; die Bewegung ruht daher nicht eher, als bis das Objekt ganz = dem Subjekt geworden. Inwiefern daher auch im Proceß das primum Existens ein Minimum von Subjektivem und ein Maximum von Objektivem ist, von welchem zu immer höheren Potenzen

des Subjektiven fortgegangen wird, so ist auch hier (von dem im Proceß Ersten aus) ein Fortgang vom Objektiven ins Subjektive.

Auf jeden Fall also mußte Hegel, da er doch im Ganzen und in der Hauptsache dasselbe System aufstellen wollte, auch einen objektiven Anfang und zwar wo möglich den objektivsten zu nehmen suchen. Hier begegnet ihm aber, dieses Objektivste als Negation alles Subjektiven, als reines Seyn zu bestimmen, d. h. (wie kann man es anders verstehen?) als Seyn, in dem gar nichts von einem Subjekt ist. Denn daß er übrigens diesem reinen Seyn eine Bewegung, ein Uebergehen in einen andern Begriff, ja sogar eine innere, es zu weiteren Bestimmungen forttreibende Unruhe zuschreibt, dieß beweist nicht etwa, daß er in dem reinen Seyn dennoch ein Subjekt denke, nur etwa ein solches, von dem sich nur noch sagen läßt, daß es nicht nicht ist, oder nicht ganz nichts ist, auf keine Weise aber, daß es schon etwas ist — wäre dieß sein Gedanke, so müßte der Fortgang ein ganz anderer seyn. Daß er dem reinen Seyn dennoch eine immanente Bewegung zuschreibt, heißt daher weiter nichts, als daß der Gedanke, der mit dem reinen Seyn anfängt, seine Unmöglichkeit empfindet, bei diesem Allerabstraktesten und Allerleersten, wofür Hegel selbst das reine Seyn erklärt, stehen zu bleiben. Die Nöthigung von diesem fortzugehen hat ihren Grund nur darin, daß der Gedanke an ein concreteres, inhaltsvolleres Seyn schon gewöhnt ist, also mit jener mageren Kost des reinen Seyns, in dem nur überhaupt ein Inhalt, aber kein bestimmter gedacht wird, sich nicht zufrieden geben kann; in letzter Instanz ist es also nur der Umstand, daß es in der That ein reicheres und inhaltsvolleres Seyn gibt, und daß der denkende Geist selbst schon ein solches ist; also es ist nicht eine in dem leeren Begriff selbst, sondern es ist eine in dem Philosophirenden liegende und ihm durch seine Erinnerung aufgedrungene Nothwendigkeit, die ihn nicht bei jener leeren Abstraktion stehen läßt. Also ist es eigentlich immer nur der Gedanke, der sich erst auf das möglichste Minimum von Inhalt zurückzuziehen, dann aber wieder successiv zu erfüllen, zu einem Inhalt, und zuletzt zu dem Gesammtinhalt der Welt und des Bewußtseyns zu gelangen sucht — freilich, wie Hegel vorgibt,

nicht in einem willkürlichen, sondern in einem nothwendigen Fortgang; aber das stillschweigend Leitende dieses Fortgangs ist doch immer der terminus ad quem, die wirkliche Welt, bei welcher die Wissenschaft zuletzt ankommen soll; die wirkliche Welt aber nennen wir jederzeit nur das, was wir von ihr erfaßt haben, und Hegels eigne Philosophie zeigt, wie manche Seiten dieser wirklichen Welt er z. B. nicht erfaßt hat; der Zufall ist also von jenem Fortgang doch nicht auszuschließen, nämlich das Zufällige der engeren oder weiteren individuellen Weltansichten des philosophirenden Subjekts. Es ist also in dieser angeblichen nothwendigen Bewegung eine doppelte Täuschung, 1) indem dem Gedanken der Begriff substituirt, und dieser als etwas sich selbst Bewegendes vorgestellt wird, und doch der Begriff für sich selbst ganz unbeweglich liegen würde, wenn er nicht der Begriff eines denkenden Subjekts, d. h. wenn er nicht Gedanke wäre; 2) indem man sich vorspiegelt, der Gedanke werde nur durch eine in ihm selbst liegende Nothwendigkeit weiter getrieben, während er doch offenbar ein Ziel hat, nach welchem er hinstrebt, und das, wenn der Philosophirende auch noch so sehr dessen Bewußtseyn sich zu verbergen sucht, darum nur um so entschiedener bewußtlos auf den Gang des Philosophirens einwirkt.

Daß nun aber der schlechthin erste Gedanke das reine Seyn sey, dieß wird daraus bewiesen, daß von diesem Begriff in seiner Reinheit und vollkommenen Abstraktion gedacht nichts sich ausschließen könne — er sey die reinste und unmittelbarste Gewißheit oder die reine Gewißheit selbst noch ohne weitern Inhalt, das zu aller Gewißheit Vorausgesetzte; es sey keine Handlung der Willkür, sondern die vollkommenste Nothwendigkeit, zuerst daß Seyn überhaupt, sodann daß in dem Seyn alles Seyn gedacht werde. Hegel nennt dergleichen Bemerkungen selbst triviale, entschuldigt sie aber damit: die ersten Anfänge müssen trivial seyn, wie ja auch die Anfänge der Mathematik trivial seyen; wenn aber je die Anfänge der Mathematik (ich weiß nicht, was darunter verstanden wird) — wenn sie aber trivial heißen könnten, so wäre dieß nur, weil sie allgemein einleuchtend sind; der angeführte Satz hat aber nicht das Verdienst, in diesem Sinn trivial zu seyn, jene angebliche

Nothwendigkeit aber, Seyn überhaupt und in dem Seyn alles Seyn zu denken — diese Nothwendigkeit ist selbst ein bloßes Vorgeben, sintemal es eine Unmöglichkeit ist, Seyn überhaupt zu denken, weil es kein Seyn überhaupt gibt, kein Seyn ohne Subjekt, das Seyn vielmehr nothwendig und immer ein bestimmtes, entweder nämlich bloß wesendes, in das Wesen zurückgehendes, mit diesem identisches, oder gegenständliches Seyn ist — eine Unterscheidung, die Hegel völlig ignorirt; nun ist aber von dem schlechthin ersten Gedanken das gegenständliche Seyn schon durch seine Natur ausgeschlossen, es kann, wie schon in dem Wort Gegenstand liegt, nur einem andern entgegen, oder doch nur für das gesetzt seyn, dem es Gegenstand ist; das Seyn dieser Art kann also nur das zweite seyn; daraus folgt, daß das Seyn des schlechthin ersten Gedankens nur das ungegenständliche, das bloß wesentliche, das rein urständliche seyn könne, mit dem eben nichts gesetzt ist als bloßes Subjekt. Mithin ist das Seyn des ersten Gedankens nicht ein Seyn überhaupt, sondern schon ein bestimmtes Seyn. Unter dem Seyn überhaupt, dem völlig unbestimmten, wovon Hegel auszugehen vorgibt, könnte nur dasjenige verstanden werden, das weder das wesentliche, noch das gegenständliche ist, von dem aber alsdann unmittelbar einleuchtet, daß in ihm wahrhaft nichts **gedacht** (Gattungsbegriff des Seyns, ganz aus dem Gebiet der Scholastik). Man könnte hierauf erwiedern: Hegel gestehe dieß selbst, indem er dem Begriff des reinen Seyns unmittelbar den Satz folgen lasse: das reine Seyn ist das Nichts. Welchen Sinn er aber auch mit diesem Satz verbände, auf keinen Fall kann es seine Absicht seyn, das reine Seyn für einen Ungedanken zu erklären, nachdem er es so eben als den absolut ersten Gedanken erklärt hatte. Mit jenem Satz sucht indeß Hegel weiter, d. h. in ein Werden hineinzukommen. Der Satz lautet ganz objektiv: „das reine Seyn ist das Nichts". Allein, wie schon bemerkt, ist der wahre Sinn nur dieser: nachdem ich das reine Seyn gesetzt, suche ich etwas in ihm und finde nichts, denn ich habe mir selbst verboten, etwas in ihm zu finden dadurch eben, daß ich es als das reine Seyn, als das bloße Seyn überhaupt gesetzt habe. Nicht also etwa das Seyn selbst

findet sich, sondern ich finde es als das Nichts, und spreche dieß in dem Satz aus: das reine Seyn ist das Nichts. — Untersuchen wir nun die specielle Bedeutung des Satzes. Hegel wendet unbedenklich die Form des Satzes, die Copula, das ist an, eh' er sich im Geringsten über die Bedeutung dieses ist erklärt hat. Ebenso wendet Hegel den Begriff Nichts als einen keiner Erklärung bedürftigen, sich von selbst verstehenden an. Entweder ist nun jener Satz (das reine Seyn ist das Nichts) bloß tautologisch gemeint, d. h. das reine Seyn und das Nichts sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Sache, so ist der Satz als ein tautologischer ein nichtssagender, er enthält eine bloße Wortverknüpfung, es kann also auch nichts aus ihm folgen. Oder er hat die Bedeutung eines Urtheils, so heißt er zufolge der Bedeutung der Copula im Urtheil so viel: das reine Seyn ist das Subjekt, das Tragende des Nichts. Auf diese Weise wäre dann das reine Seyn und das Nichts, beide, wenigstens potentiâ etwas, jenes als das Tragende, dieses als das Getragene, und man könnte alsdann von dem Satz weiter gelangen, etwa indem man das reine Seyn aus jenem Verhältniß des Subjektseyns (der Subjektion) heraustreten ließe, mit dem Verlangen selbst etwas zu seyn, dadurch würde es nun dem Nichts ungleich, und würde es von sich ausschließen, wodurch dieses als ein vom Seyn ausgeschlossenes nun auch ein Etwas würde. Allein so ist es nicht, und der Satz ist also bloß als eine Tautologie gemeint. Das reine Seyn ist, da es das Seyn überhaupt ist, allerdings unmittelbar (ohne alle Vermittlung) das nicht-Seyn und in diesem Sinne Nichts. Man hat sich nicht über diesen Satz zu verwundern, sondern vielmehr über das, wozu er als Mittel oder Uebergang dienen soll. Aus dieser Verbindung von Seyn und Nichts soll nämlich das Werden folgen. Doch will ich vorher noch bemerken: Hegel will jene Gleichsetzung des reinen Seyns und des Nichts durch das Beispiel des Begriffs Anfang erklären. „Die Sache ist, wie er sich ausdrückt, ist noch nicht in ihrem Anfang"[1]. Hier wird also das Wörtlein noch

[1] Encyklopädie zweite Ausgabe, S. 103 (erste Ausgabe, S. 39).

eingeschaltet. Nimmt man dieß zu Hülfe, so würde der Satz: das reine Seyn ist das Nichts, nur soviel heißen: das Seyn ist hier — auf dem gegenwärtigen Standpunkt — noch das Nichts. Aber gleichwie in dem Anfang das Nichtseyn der Sache, wozu er der Anfang ist, nur das noch nicht wirkliche Seyn der Sache ist, nicht aber ihr völliges Nichtseyn, sondern allerdings auch ihr Seyn, zwar nicht ihr Seyn unbestimmter Weise, wie Hegel sich ausdrückt, aber ihr Seyn in der Möglichkeit, in der Potenz, so würde der Satz: das reine Seyn ist noch das Nichts, bloß so viel heißen: es ist noch nicht das wirkliche Seyn. Aber eben damit würde es ja selbst bestimmt und nicht mehr das Seyn überhaupt, sondern das bestimmte Seyn, nämlich das Seyn in potentiâ. Indeß ist mit jenem eingeschalteten noch schon ein künftiges, das noch nicht ist, in Aussicht gestellt, und mit Hülfe dieses noch gelangt also Hegel zum Werden, von dem er ebenfalls höchst unbestimmter Weise sagt, es sey Einheit oder Vereinigung von Nichts und Seyn — (man müßte vielmehr sagen, es sey Uebergang vom Nichts, vom noch nicht Seyn zum wirklichen Seyn, so daß also im Werden nichts und Seyn eigentlich nicht vereinigt werden, sondern das Nichts vielmehr verlassen wird. Allein Hegel liebt diese ohngefähre Art sich auszudrücken; dadurch läßt sich allerdings dem Trivialsten der Schein eines Ungemeinen geben).

Man kann diese Sätze eigentlich nicht widersprechen, oder sie etwa für falsch erklären; denn vielmehr sind es Sätze, an denen man gar nichts hat. Es ist, wie wenn man Wasser in der hohlen Hand tragen wollte, wovon man auch nichts hat. Die bloße Arbeit, etwas festzuhalten, das sich nicht festhalten läßt, weil es nichts ist, gilt hier statt des Philosophirens. Man kann dasselbe von der ganzen Hegelschen Philosophie sagen. Man sollte eigentlich gar nicht von ihr sprechen, weil ihr Eigenthümliches in vielen Fällen eben in solchen unfertigen Gedanken besteht, die nicht einmal so weit sich festhalten lassen, daß ein Urtheil darüber möglich wäre. Auf die angezeigte Weise indeß kommt Hegel nicht etwa auf irgend ein bestimmtes Werden, sondern nur auf den allgemeinen Begriff des Werdens überhaupt, womit wieder nichts gegeben ist. Dieses Werden aber wirft sich ihm sofort in Momente auseinander, so daß

er auf diese Weise zu der Kategorie der Quantität und damit überhaupt in die Kantische Kategorientafel hinüberkommt.

Die bisher dargestellten Momente, reines Seyn, Nichts, Werden, sind nun die Anfänge der Logik, welche Hegel als die rein speculative Philosophie erklärt mit der Bestimmung, daß hier zunächst die Idee noch im Denken, oder das Absolute noch in seine Ewigkeit eingeschlossen sey (die Idee und das Absolute werden demnach als gleichbedeutend behandelt, so wie Denken, weil es das völlig zeitlose ist, als identisch mit Ewigkeit genommen wird). Da sie die reine göttliche Idee darzustellen hat, wie sie vor aller Zeit oder inwiefern sie noch bloß im Denken ist, so ist die Logik in dieser Hinsicht subjektive Wissenschaft, die Idee ist bloß noch als Idee, nicht auch als Wirklichkeit und Objektivität gesetzt; aber sie ist nicht subjektive Wissenschaft in dem Sinn, daß sie die reale Welt ausschlöße, vielmehr als der absolute Grund alles Realen sich erweisend ist sie ebensowohl reale und objektive Wissenschaft; sie hat noch den Reichthum der concreten sowohl der sinnlichen als der geistigen Welt außer sich; indem aber auch dieser in dem nachfolgenden realen Theil erkannt wird, und in demselben sich erweist als in die logische Idee zurückgehend und in ihr seinen letzten Grund, seine Wahrheit habend, so erscheint damit die logische Allgemeinheit nicht mehr als eine Besonderheit gegen jenen realen Reichthum, sondern als denselben enthaltend, als wahrhafte Allgemeinheit[1]. Sie sehen, daß hier die Logik als der eine, nämlich ideale Theil der Philosophie dem andern als dem realen entgegengesetzt wird, welcher selbst wieder unter sich a) Naturphilosophie, b) Philosophie der geistigen Welt begreift. Die Logik ist nur die Erzeugung der vollendeten Idee. Diese Erzeugung geschieht, indem angenommen wird, daß die Idee oder wie sie in ihrem Anfang heißt, der Begriff — daß der Begriff durch eine ihm selbst inwohnende bewegende Kraft — welche eben, weil sie Kraft des bloßen Begriffes ist, dialektisch heißt — daß der Begriff durch die ihm eigne dialektische Bewegung von jenen ersten leeren und inhalts-

[1] Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften §. 17, erste Ausgabe.

losen Bestimmungen zu immer inhaltvolleren fortschreite; das Gehaltvollere der späteren entsteht eben dadurch, daß sie die früheren, ihnen vorausgehenden Momente sich untergeordnet oder als aufgehoben in sich enthalten; jedes folgende Moment ist das Aufhebende des früheren, aber es ist dieß nur, inwiefern in ihm der Begriff selbst schon eine höhere Stufe von Positivität erreicht hat, im letzten Moment ist es die vollendete oder, wie sie auch genannt wird, die sich selbst begreifende Idee, die alle früher durchlaufenen Seynsweisen, alle Momente ihres Seyns als aufgehobene nun in sich hat.

Man sieht, daß es die Methode der früheren Philosophie ist, welche hier in die Logik übergetragen worden. Wie dort das absolute Subjekt jede Stufe seines Seyns überbietet, daß es sich in einer noch höheren Potenz der Subjektivität, der Geistigkeit oder Innerlichkeit setzt, bis es zuletzt als reines, d. h. nicht mehr objektiv werden könnendes, also ganz bei sich bleibendes stehen bleibt, so soll hier der durch verschiedene Momente oder Bestimmungen hindurchgehende Begriff, indem er zuletzt alle unter sich aufnimmt, der sich selbst begreifende Begriff seyn. Hegel nennt auch diese Fortbewegung des Begriffs einen Proceß. Nur ist der Unterschied zwischen der Nachahmung und dem Original. Hier ist der Anfangspunkt, an welchem das Subjekt sich zu einer höheren Subjektivität steigert oder aufrichtet, ein wirklicher Gegensatz, eine wirkliche Dissonanz, und man begreift auf diese Art eine Steigerung. Dort (in der Hegelschen Philosophie) verhält sich der Anfangspunkt gegen das ihm Folgende als ein bloßes Minus, als ein Mangel, eine Leere, die erfüllt und insofern freilich als Leere aufgehoben wird, aber es gibt dabei so wenig etwas zu überwinden, als bei der Füllung eines leeren Gefäßes zu überwinden ist; es geht dabei alles ganz friedlich zu — zwischen Seyn und Nichts ist kein Gegensatz, die thun einander nichts. Die Uebertragung des Begriffs Proceß auf die dialektische Fortbewegung, wo gar kein Kampf, sondern nur ein eintöniges, beinah einschläferndes Fortschreiten möglich ist, gehört daher zu jenem Mißbrauch der Worte, der bei Hegel allerdings ein sehr großes Mittel ist, den Mangel des wahren Lebens zu verbergen. Ich will nichts mehr

sagen von der auch hier wiederkehrenden Verwechslung von Gedanken und Begriff. Von dem Gedanken — wenn er nämlich überhaupt in diese Folge sich einläßt, kann man sagen, er gehe oder bewege sich durch diese Momente hindurch, aber vom Begriff gesagt, ist es nicht etwa eine kühne, sondern nur eine frostige Metapher. Von dem Subjekt begreift sich, daß es nicht stehen bleibt, es hat eine innere Nöthigung überzugehen ins Objekt und so zugleich in seiner Subjektivität sich zu steigern. Aber ein leerer Begriff, wofür Hegel selbst das Seyn erklärt, hat, darum weil er ein leerer ist, noch keine Nöthigung sich zu erfüllen. Nicht der Begriff erfüllt sich, sondern der Gedanke, d. h. ich, der Philosophirende, kann ein Bedürfniß empfinden, von dem Leeren zum Erfüllten fortzugehen. Aber da doch nur der Gedanke das beseelende Princip dieser Bewegung ist, welche Bürgschaft gibt es gegen Willkür, was verhindert den Philosophen, um einen Begriff unterzubringen, auch wohl mit einem bloßen Schein von Nothwendigkeit oder umgekehrt mit einem bloßen Schein des Begriffs sich zu begnügen?

Die Identitätsphilosophie war mit den ersten Schritten in der Natur, also in der Sphäre des Empirischen und somit auch der Anschauung. Hegel hat über der Naturphilosophie seine abstrakte Logik aufbauen wollen. Allein er hat dorthin die Methode der Naturphilosophie mitgenommen; es ist leicht zu erachten, welche Erzwungenheit dadurch entstehen mußte, daß er die Methode, welche durchaus Natur zum Inhalt und Naturanschauung zur Begleiterin hatte, ins bloß Logische erheben wollte; die Erzwungenheit entstand dadurch, daß er diese Formen der Anschauung verleugnen mußte und doch sie beständig unterschob, daher es auch eine ganz richtige Bemerkung und unschwere Entdeckung ist, daß Hegel schon mit dem ersten Schritt seiner Logik Anschauung voraussetze und, ohne sie unterzuschieben, keinen Schritt thun könnte.

Die alte Metaphysik, die sich aus verschiedenen Wissenschaften aufbaute, hatte zur allgemeinen Grundlage eine Wissenschaft, welche ebenfalls die Begriffe nur als Begriffe zum Inhalt hatte, die Ontologie. Hegeln schwebte bei seiner Logik nichts anderes als diese Ontologie vor,

die er über die schlechte Form erheben wollte, die sie z. B. in der Wolffischen Philosophie gehabt hatte, wo die verschiedenen Kategorien in einem mehr oder weniger bloß zufälligen, mehr oder weniger gleichgültigen Neben- und Nacheinander aufgestellt und abgehandelt wurden. Er suchte diese Erhebung zu bewerkstelligen durch Anwendung einer Methode, die für einen ganz andern Zweck, für reale Potenzen erfunden war, auf bloße Begriffe, denen er ein Leben, eine innere Nöthigung zur Fortbewegung vergebens einzuhauchen suchte. Man sieht, daß hierin nichts Ursprüngliches ist; für diesen Zweck wäre die Methode nie erfunden worden. Sie ist hier etwas nur künstlich und gewaltsam Angewendetes. Aber überhaupt auf diese Ontologie zurückzugehen, war ein Rückschritt.

In Hegels Logik findet man alle gerade zu seiner Zeit gangbaren und einmal vorhandenen Begriffe jeden als Moment der absoluten Idee an einer bestimmten Stelle aufgenommen. Es ist damit die Prätension einer vollendeten Systematisirung, d. h. der Anspruch verbunden, daß alle Begriffe umfaßt, und außer dem Kreis der umfaßten kein anderer möglich sey. Wenn sich nun aber Begriffe aufzeigen ließen, von denen jenes System nichts weiß, oder die es nur in einem ganz anderen als dem ächten Sinn in sich aufzunehmen wußte? Anstatt eines impartiellen, alles mit gleicher Gerechtigkeit aufnehmenden Systems, werden wir also nur ein partielles vor uns haben, das entweder nur solche Begriffe aufgenommen, oder die aufgenommenen nur in dem Sinn aufgenommen hat, in welchem sie sich mit dem einmal schon vorausgesetzten System vertragen. Wenigstens da, wo das System auf die höheren, eben darum dem Menschen näher liegenden, auf die sittlichen und religiösen Begriffe kommt, da sind ihm ganz willkürliche Verrenkungen dieser längst vorgeworfen worden.

Man möchte vielleicht fragen: wo denn die frühere Philosophie den Ort oder die Stelle für die Begriffe als Begriffe gehabt habe. Man könnte denken, vielleicht ist es sogar vorgegeben worden: diese Philosophie habe für die Logik, für die allgemeinen Kategorien, für die Begriffe als solche keine Stelle gehabt. Für Begriffe, die das

Reale noch außer sich haben, hatte sie allerdings keine Stelle, denn sie war, wie gesagt, mit ihren ersten Schritten in der Natur; aber sie ging eben in der Natur fort bis zu dem Punkt, wo das durch die ganze Natur hindurchgegangene, nun zu sich gekommene, sich selbst besitzende Subjekt (das Ich) zwar nicht mehr die früheren in der Natur zurückgelassenen Momente selbst, wohl aber die Begriffe derselben und zwar als Begriffe findet, mit denen das Bewußtseyn nun wie mit einem ganz von den Dingen unabhängigen Besitz schaltet und waltet und sie nach allen Seiten hin anwendet. Auf diese Weise konnte wenigstens Hegel hören, an welcher Stelle des Systems die Begriffswelt in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit und systematisch vollständigen Auseinandersetzung in das Ganze eintrete; er konnte sogar die Formen der insgemein sogenannten Logik ganz so wie die Naturformen behandelt sehen — eine Analogie, von der Hegel selbst, wenigstens da, wo er von den Figuren der Schlüsse redet, Gebrauch macht. Hier wo die unendliche Potenz, die durch die Natur hindurchgegangen ist, zuerst sich selbst gegenständlich ist, wo sie ihren bisher objektiv auseinandergelegten Organismus subjektiv im Bewußtseyn entfaltet als Organismus der Vernunft, hier war in einer natürlich fortschreitenden, wirklich von vorn anfangenden Philosophie der einzige Ort für die Begriffe als solche; diese konnten für sie nicht anders als wie die Körperwelt, oder die Pflanzen, oder was irgend sonst in der Natur vorkommt, nur Gegenstände einer rein apriorischen Herleitung und daher für sie nicht eher da seyn, als wo sie zuerst in die Wirklichkeit eintreten (mit dem Bewußtseyn), am Ende der Naturphilosophie und im Anfang der Geistesphilosophie. An dieser Stelle sind die Begriffe selbst auch wieder etwas wirkliches Objektives, während sie da, wo sie Hegel abhandelt, nur etwas Subjektives, künstlich objektiv Gemachtes sind. Die Begriffe als solche existiren in der That nirgends als im Bewußtseyn, sie sind also objektiv genommen nach der Natur, nicht vor derselben; Hegel nahm sie von ihrer natürlichen Stelle hinweg, indem er sie an den Anfang der Philosophie setzte. Da stellt er denn die abstraktesten Begriffe voran, Werden, Daseyn u. s. w.; Abstrakta aber können doch natürlicherweise

nicht eher daseyn, für Wirklichkeiten gehalten werden, als das ist, wovon sie abstrahirt sind: ein Werden kann nicht eher seyn als ein Werdendes, ein Daseyn nicht eher als ein Daseyendes. Wenn Hegel die Philosophie damit anfangen heißt, daß man sich ganz in das reine Denken zurückzieht, so hat er damit das Wesen der wahrhaft negativen oder rein rationalen Philosophie trefflich ausgedrückt; und wir könnten ihm für den bezeichnenden Ausdruck dankbar seyn; aber dieses Zurückziehen in das reine Denken ist bei ihm nicht von der ganzen Philosophie gemeint oder gesagt, er will uns damit nur für seine Logik gewinnen, indem er sich mit dem beschäftigt, was nicht bloß vor der wirklichen, sondern vor aller Natur ist. Es sind nicht die Gegenstände oder die Sachen, wie sie a priori im reinen Denken, also im Begriff sich darstellen, sondern der Begriff soll wieder nur den Begriff zum Inhalt haben. Nur das Denken, das bloße Begriffe zum Inhalt hat, nennt er und nennen seine Anhänger reines Denken. Sich ins Denken zurückziehen, heißt ihm nur, sich entschließen über das Denken zu denken. Das kann man aber wenigstens nicht wirkliches Denken nennen. Wirkliches Denken ist, wodurch ein dem Denken Entgegenstehendes überwunden wird. Wo man nur wieder das Denken und zwar das abstrakte Denken zum Inhalt hat, hat das Denken nichts zu überwinden. (Hegel selbst beschreibt diese Bewegung durch bloße Abstraktionen, wie Seyn, Werden u. s. f. als eine Bewegung im reinen, d. h. widerstandlosen Aether. Das Verhältniß ist etwa wie folgendes. Die Poesie kann z. B. ein poetisches Gemüth im Verhältniß und im Kampf mit der Wirklichkeit darstellen, da hat sie einen wirklich objektiven Inhalt. Die Poesie kann aber auch die Poesie überhaupt und in abstracto zum Gegenstand haben — Poesie über die Poesie seyn. Manche unserer sogenannten romantischen Dichter hatten es nie weiter gebracht als zu einer solchen Verherrlichung der Poesie durch die Poesie. Aber niemand hat diese Poesie über die Poesie für wirkliche Poesie gehalten.

Hegel führt als Gegensatz seiner Behauptung, daß der Begriff das einzig Reale sey, die Meinung an, daß die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruhe. Dieß könnte aber nur dann seyn, wenn der Begriff

eine übersinnliche, ja die einzige übersinnliche Realität wäre. Offenbar nimmt Hegel dieß an. Diese Annahme stammt in gerader Linie von jener Kantischen ab, nach welcher Gott nur ein Vernunftbegriff, eine Vernunftidee ist. Dem Begriff steht aber nicht bloß das sinnliche Reale, sondern das Reale überhaupt, sowohl das sinnliche als das übersinnliche, entgegen. — Als einzigen Widerspruch oder Tadel gegen die Idee seiner Logik denkt sich Hegel den, daß diese Gedanken *nur* Gedanken seyen, da der wahre Gehalt nur in der sinnlichen Wahrnehmung sey. Allein *davon* (von der sinnlichen Wahrnehmung) ist auch hier nicht die Rede. Es ist wohl nicht anders zu sagen, als daß der Inhalt der höchsten Wissenschaft, der Philosophie in der That nur *Gedanken* seyen, und daß sie selbst die nur durch *Denken* zustandekommende Wissenschaft sey. Nicht dieses also kann getadelt werden, daß der Inhalt der Philosophie *nur* Gedanken seyen, sondern daß der Gegenstand dieser Gedanken nur der Begriff oder Begriffe seyen. Hegel kann sich außer Begriffen nur noch sinnliche Realität denken, was offenbar eine petitio principii ist, da z. B. Gott nicht bloßer Begriff und doch auch nicht eine sinnliche Realität ist. Hegel beruft sich oft darauf: von jeher habe man gemeint, zur Philosophie gehöre vorzugsweise Denken oder Nachdenken. Allerdings, aber daraus folgt nicht, daß der Gegenstand dieses Denkens nur wieder das Denken selbst oder der Begriff ist. Ebenso: „Der Unterschied des Menschen vom Thier bestehe nur im Denken". Dieß als richtig angenommen, bleibt der Inhalt dieses Denkens ganz unbestimmt; denn der Geometer, der sinnlich vorstellbare Figuren, der Naturforscher, der sinnliche Gegenstände oder Begebenheiten, der Theolog, der Gott als eine übersinnliche Realität betrachtet, wird darum nicht zugeben, daß er nicht denke, weil der Inhalt seines Denkens nicht der reine Begriff ist.

In die Einzelheiten der Hegelschen Logik nun kann es nicht unsere Absicht seyn uns noch weiter einzulassen. Was unser ganzes Interesse erregt, ist das System *als Ganzes*. Hegels Logik ist in Bezug auf das zu Grund liegende System insofern etwas ganz Zufälliges, als es nur auf sehr lose Weise mit ihr zusammenhängt. Wer die bloße Logik

beurtheilt, der hat das System selbst nicht beurtheilt. Und wer vollends nur gegen einzelne Punkte dieser Logik zu Felde zieht, mag dabei wohl nicht Unrecht haben, sogar viel Scharfsinn und richtige Einsicht zeigen, aber in Bezug auf das Ganze ist dabei nichts gewonnen. Ich glaube selbst, daß man diese sogenannte reale Logik leicht auf zehnerlei verschiedene Art machen könnte. Doch verkenne ich darum nicht den Werth vieler ungemein kluger, besonders methodologischer Bemerkungen, die sich in Hegels Logik finden. Hegel hat sich aber in die methodologische Erörterung so geworfen, daß er darüber die außer ihr liegenden Fragen ganz vergaß.

Ich wende mich also nun zum System als solchem, und werde hiebei auch die dem vorangegangenen System von Seiten Hegels gemachten Vorwürfe nicht unbeantwortet lassen.

Obgleich nämlich der Begriff nicht der einzige Inhalt des Denkens seyn kann, so könnte wenigstens immer wahr bleiben, was Hegel behauptet, daß die Logik in dem metaphysischen Sinn, den er ihr gibt, die reale Grundlage aller Philosophie seyn müsse. Es könnte darum doch wahr seyn, was Hegel so oft einschärft, daß alles, was Ist, in der Idee oder in dem logischen Begriff ist, und daß folglich die Idee die Wahrheit von allem ist, in welche zugleich alles als in seinen Anfang und in sein Ende eingeht. Was also dieses beständig Wiederholte betrifft, so könnte zugegeben werden, daß alles in der logischen Idee sey, und zwar so sey, daß es außer ihr gar nicht seyn könnte, weil das Sinnlose allerdings nirgends und nie existiren kann. Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloß Negative der Existenz dar, als das, ohne welches nichts existiren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur durch dieses existirt. Es kann alles in der logischen Idee seyn, ohne daß damit irgend etwas erklärt wäre, wie z. B. in der sinnlichen Welt alles in Zahl und Maß gefaßt ist, ohne daß darum die Geometrie oder Arithmetik die sinnliche Welt erklärte. Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie sie in diese Netze gekommen sey, da in der Welt offenbar noch etwas

anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes.

Die Hauptabsicht der Hegelschen Logik, und dessen sie sich vorzüglich rühmt, ist, daß sie in ihrem letzten Resultat die Bedeutung der speculativen Theologie annehme, d. h. daß sie eine eigentliche Construktion der Idee Gottes, und daß demnach diese oder das Absolute bei ihr nicht eine bloße Voraussetzung, wie in dem unmittelbar vorausgegangenen Systeme, sondern wesentlich ein Resultat sey. Es ist damit der früheren Philosophie ein doppelter Vorwurf gemacht: 1) hat sie das Absolute statt als begründetes Resultat als bloße unbegründete Voraussetzung, 2) hat sie damit überhaupt eine Voraussetzung, während die Hegelsche Philosophie sich berühmt, die nichts, schlechterdings nichts voraussetzende zu seyn. Allein, was das Letztere betrifft, so muß sich Hegel, indem er die Logik in jenem erhabenen Sinn als die erste philosophische Wissenschaft aufstellt, dabei der gemeinen logischen Formen bedienen, ohne sie gerechtfertigt zu haben, d. h. er muß sie voraussetzen, wie er z. B. sagt: das reine Seyn ist das Nichts, ohne im Geringsten über die Bedeutung dieses ist sich ausgewiesen zu haben. Aber offenbar sind es nicht bloß die logischen Formen, sondern es sind so ziemlich alle Begriffe, deren wir uns im gemeinen Leben ohne weiteres Nachdenken bedienen, und ohne daß wir für nöthig hielten uns wegen derselben zu rechtfertigen, es sind so ziemlich alle Begriffe dieser Art, deren auch Hegel gleich anfangs sich bedient, die er also voraussetzt. Er stellt sich freilich im Anfang nur wenig zu verlangen, was gleichsam nicht der Rede werth ist, so inhaltslos, wie das Seyn überhaupt, daß man gleichsam gar nicht umhin kann es ihm zuzugeben. Der Hegelsche Begriff ist der indische Gott Wischnu in seiner dritten Incarnation, der sich dem Mahabala, dem riesenhaften Fürsten der Finsterniß (gleichsam als dem Geist der Unwissenheit), entgegenstellt, welcher die Oberherrschaft in allen drei Welten erlangt hat. Diesem erscheint er zuerst in der Gestalt eines kleinen, zwergartigen Braminen und bittet ihn nur um drei Fuß Land (die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden), kaum hat der Riese diese gewährt, so dehnt sich der Zwerg

zu einer ungeheuern Gestalt aus, reißt mit einem Schritte die Erde, den Himmel mit dem andern an sich, und ist eben im Begriff mit dem dritten auch die Hölle zu umfassen, als der Riese sich ihm zu Füßen wirft und demüthig die Macht des höchsten Gottes erkennt, der nun seinerseits großmüthig ihm die Herrschaft im Reich der Finsterniß (versteht sich unter seiner Oberherrschaft) überläßt. Wir wollen nun also zugeben, daß die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden nichts mehr außer sich voraussetzen, und daß sie die ersten reinen Gedanken sind. Aber diese Begriffe haben noch eine Bestimmung an sich: einer ist der erste, einer der zweite, im Ganzen sind es drei, und diese Dreiheit wiederholt sich in der Folge, wo schon mehr Raum gewonnen ist, in immer größeren Dimensionen. Hegel selbst spricht oft genug von der immer sich wiederholenden dreigliedrigen Eintheilung oder Trichotomie der Begriffe. Wie komme ich nun aber dazu, hier am äußersten Rand der Philosophie, wo sie noch kaum den Mund aufthun darf, mit Mühe nur Wort und Rede findet, den Begriff Zahl anzuwenden? [1]

Aber außer diesem allgemeinen Ruhm, nichts vorauszusetzen, vindicirt sich jene Philosophie noch den besondern, das vorhergegangene System darin übertroffen zu haben, daß diesem das Absolute eine bloße Voraussetzung, ihr aber ein Resultat, ein Erzeugtes, Begründetes sey. Darin liegt nun ein Mißverstand, den ich kürzlich auseinandersetzen will. Wie Sie wissen, so ist jenem System das Absolute als Ausgangspunkt (als terminus a quo) reines Subjekt. Gerade so, wie Hegel sagt, die wahrhaft erste Definition des Absoluten sey: das Absolute ist das reine Seyn, so konnte ich sagen: die wahrhaft erste Definition des Absoluten ist, Subjekt zu seyn. Nur insofern als dieses Subjekt sogleich auch in der Möglichkeit gedacht werden muß, Objekt (= entselbstetes Subjekt) zu werden, nannte ich das Absolute auch Gleichgültigkeit (Gleichmöglichkeit, Indifferenz) von Subjekt und Objekt, so wie ich es späterhin, da es schon im Actus gedacht wird, lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjektiven und Objektiven

[1] Vgl. 2. Abth. Bd. I, S. 312. D. H.

genannt habe. Das Absolute ist also in dem früheren System nicht anders und nur so Voraussetzung, wie in Hegels System das reine Seyn Voraussetzung ist, von dem er ja auch sagt: es sey der erste Begriff des Absoluten. Aber das Absolute ist allerdings nicht bloß Anfang oder bloße Voraussetzung, es ist ebensowohl auch Ende und in diesem Sinn Resultat — nämlich das Absolute in seiner Vollendung. Aber das so bestimmte Absolute, das Absolute, inwiefern es nun schon alle Momente des Seyns unter und relativ außer sich hat, und als nicht mehr in das Seyn, in das Werden herabsteigen könnender, d. h. als seyender und bleibender Geist gesetzt ist, — dieses Absolute ist dem früheren System ebensowohl Ende oder Resultat. Der Unterschied zwischen dem Hegelschen und dem früheren System ist, was das Absolute betrifft, eben nur dieser. Das frühere System kennt nicht ein doppeltes Werden, ein logisches und ein reales, sondern von dem abstrakten Subjekt, dem Subjekt in seiner Abstraktion ausgehend, ist es mit dem ersten Schritt in der Natur, und es bedarf nachher keiner weiteren Erklärung des Uebergangs von dem Logischen in das Reale. Hegel dagegen erklärt seine Logik als diejenige Wissenschaft, worin sich die göttliche Idee logisch, d. h. im bloßen Denken, vor aller Wirklichkeit, Natur und Zeit vollendet; hier also hat er die vollendete göttliche Idee schon als logisches Resultat, aber er will sie gleich nachher nochmals (nämlich nachdem sie durch die Natur und geistige Welt hindurchgegangen ist) als reales Resultat haben. So hat Hegel allerdings vor dem früheren System etwas voraus, nämlich, wie schon gesagt, das doppelte Werden. Ist aber die Logik die Wissenschaft, in der sich die göttliche Idee im bloßen Denken vollendet, so müßte man erwarten, daß nun die Philosophie geschlossen wäre, oder wenn sie weiter fortschritte, der Fortgang nur noch in einer ganz andern Wissenschaft seyn könnte, in welcher nicht mehr bloß von der Idee die Rede ist, wie in der ersten. Hegeln aber ist die Logik nur ein Theil der Philosophie, die Idee hat sich logisch vollendet, und nun soll sich dieselbe Idee real vollenden. Denn es ist die Idee, die den Uebergang in die Natur macht. Ehe ich von diesem Uebergang rede, will ich noch eines anderen

Tadels erwähnen, welcher dem Identitätssystem von Seiten Hegels gemacht worden ist. Der eben berührte Vorwurf nämlich (in der vorangegangenen Philosophie sey das Absolute eine bloße Voraussetzung gewesen) wurde auch so ausgedrückt: diese Philosophie habe sich in Betreff des Absoluten, anstatt es auf dem Wege der Wissenschaft zu beweisen, auf die intellektuelle Anschauung berufen, von der man gar nicht wisse, was sie sey: gewiß sey aber, daß sie nichts Wissenschaftliches sey, sondern etwas bloß Subjektives, am Ende vielleicht nur Individuelles, eine gewisse mystische Intuition, deren sich nur einige Begünstigte rühmen, mit deren Vorgeben man es sich also in der Wissenschaft bequem machen könnte.

Hier ist vor allem zu bemerken, daß in der ersten urkundlichen Darstellung der Identitätsphilosophie, der einzigen, welche der Urheber als die streng wissenschaftliche von jeher anerkannt hat[1], das Wort intellektuelle Anschauung gar nicht vorkommt, und man demjenigen eine Belohnung aussetzen könnte, der es in ihr entdeckte. Dagegen ist von intellektueller Anschauung allerdings zuerst und ursprünglich die Rede in einer jener Darstellung vorausgegangenen Abhandlung[2]. Aber wie ist dort von ihr die Rede? Um dieß zu erklären, muß ich auf die Bedeutung der intellektuellen Anschauung bei Fichte zurückgehen. Denn das Wort schreibt sich zwar schon von Kant, die Anwendung desselben aber auf den Anfang der Philosophie schreibt sich von Fichte her. Fichte verlangte zum Anfang ein unmittelbar Gewisses. Dieses war ihm das Ich, dessen er sich durch intellektuelle Anschauung als eines unmittelbar Gewissen, d. h. als eines unzweifelhaft Existirenden, versichern wollte. Der Ausdruck der intellektuellen Anschauung war eben das mit unmittel-

[1] Zeitschrift für speculative Physik II. Bd., 2. Heft (1. Abth., Bd. IV, S. 105 ff.)

[2] Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, Zeitschr. für spec. Phys. II. Bd., 1. Heft, 1801 (1. Abth., Bd. IV, S. 79 ff.). Diese Abhandlung möchte wohl auch zeigen, daß der Verfasser das Bewußtseyn seiner Methode, so wie des im ersten Begriff gesetzten, zum Fortgang treibenden Widerspruchs hatte, das man ihm gerne abgesprochen hätte. — Vergl. oben S. 98.

barer Gewißheit ausgesprochene „Ich bin“. Intellektuelle Anschauung wurde der Akt genannt, weil hier nicht, wie in der sinnlichen Anschauung, Subjekt und Objekt ein anderes, sondern dasselbe ist. Nun sage ich in der angeführten Abhandlung, nicht das Ich, wie es in der intellektuellen Anschauung als unmittelbar Gewisses ist, sondern das durch Abstraktion von dem Subjekt in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, das aus der intellektuellen Anschauung herausgenommene, d. h. allgemeine, bestimmungslose Subjekt-Objekt, das insofern nun nicht mehr ein unmittelbar Gewisses ist, sondern herausgenommen aus der intellektuellen Anschauung nur noch Sache des reinen Gedankens seyn kann: dieß erst sey der Anfang der objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philosophie. — Fichte hatte sich auf die intellektuelle Anschauung berufen, um die Existenz des Ich zu beweisen: wie konnte nun sein Nachfolger mit derselben intellektuellen Anschauung die Existenz dessen beweisen wollen, was gar nicht mehr das Ich, sondern das absolute Subjekt-Objekt ist? Das Beweisende der intellektuellen Anschauung in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im „Ich bin“ ist unmittelbare Gewißheit — aber auch im „es ist“ das allgemeine Subjekt-Objekt Ist? da ist ja alle Kraft der Unmittelbarkeit verloren. Um Existenz konnte es dabei gar nicht mehr zu thun seyn, sondern nur um den reinen Inhalt, um das Wesen dessen, was in der intellektuellen Anschauung enthalten war. Das Ich ist nur ein bestimmter Begriff, eine bestimmte Form des Subjekt-Objekts, diese soll abgestreift werden, damit das Subjekt-Objekt überhaupt als der allgemeine Inhalt alles Seyns hervortrete. Die Erklärung, man müsse aus der intellektuellen Anschauung den allgemeinen Begriff des Subjekt-Objekts nehmen, war Beweis genug, daß es um die Sache, um den Inhalt, nicht um die Existenz zu thun war. Hegel mochte es tadeln, wenn ich es nicht deutlich und ausdrücklich genug gesagt hatte (obwohl es deutlich genug gesagt war, daß es nicht mehr, wie bei Fichte, um das Seyn, um die Existenz sich handle [1], statt dessen setzt er voraus:

[1] Weil die Identitätsphilosophie sich mit dem reinen Was der Dinge beschäftigte, ohne sich über die wirkliche Existenz auszusprechen, nur in diesem Sinne

weil Fichte mit der intellektuellen Anschauung die Existenz des Ich bewiesen, so wolle ich in derselben auch die Existenz des allgemeinen Subjekts-Objekts beweisen. Gegen das Vorhaben hat er nichts, er tadelt nur die ungenügende Art des Beweises. Freilich handelt es sich um das, was Ist: aber eben dieses soll erst gesucht werden. Man hat es noch nicht einmal als ein wirklich Gedachtes, d. h. als ein logisch Verwirklichtes; es ist von Anfang vielmehr bloß das Gewollte; „die Pistole, aus der es geschossen wird", ist das bloße Wollen desselben, das aber im Widerspruch mit dem seiner nicht habhaft Werden, es nicht zum Stehen bringen Können, unmittelbar in die fortschreitende und fortziehende Bewegung, in der sich das Seyende bis zum Ende als das nie verwirklichte, nur erst zu verwirklichende verhält, mit fortgerissen wird.

Die Frage ist ja selbst erst: Was Ist, wie könnte also das, wovon ausgegangen wird, selbst schon seyend — ein Existirendes seyn, da ja das Seyende, Existirende erst gefunden werden soll. Hegel freilich will nicht das Absolute, sondern das existirende Absolute, und setzt voraus, die vorangegangene Philosophie habe es auch gewollt, und da er in ihr keine Anstalt sieht, die Existenz des Absoluten zu beweisen (wie er sie durch seine Logik beweisen will), so meint er, der Beweis habe einfach schon in der intellektuellen Anschauung liegen sollen.

Ich bemerke, daß in jener (ersten) Darstellung des Identitätssystems das Wort das Absolute gar nicht vorkam, so wenig als das intellektuelle Anschauung; das Wort konnte in ihr nicht vorkommen, weil sie nicht bis zum Ende geführt war. Denn das Absolute nannte jene Philosophie nur die bei sich stehen bleibende, seyende, von jedem Fortgang und fernerem Anderswerden frei gesprochene Potenz. Diese war das Letzte, reine Resultat. Das durchs Ganze Hindurchgehende aber nannte jene Philosophie nicht das Absolute, sondern

konnte sie sich absoluten Idealismus nennen, zum Unterschied von dem bloß relativen, der die Existenz der Außendinge leugnet (denn dieser behält immer noch eine Beziehung zur Existenz). Die Vernunftwissenschaft ist absoluter Idealismus, inwiefern sie die Frage nach der Existenz gar nicht aufnimmt.

die absolute Identität, eben um jeden Gedanken an ein Substrat, an eine Substanz zu entfernen. Zur Substanz, zum Seyenden wird es eben erst im letzten Moment, denn die ganze Bewegung hatte ja nur die Absicht das Seyende (das, was Ist) als das Seyende zu haben, was im Anfang, der eben darum als Indifferenz bezeichnet wurde, unmöglich war. Vorher ist es nichts, wovon ich einen Begriff habe, sondern selbst nur den Begriff alles Seyenden als eines Folgenden. Es ist das, was nie war, das, sowie es gedacht wird, verschwindet, und immer nur im Folgenden Ist, aber auch da nur auf gewisse Weise ist, also erst im Ende eigentlich Ist. Da also nimmt es auch erst den Namen des Seyenden so wie den des Absoluten an. Wohlabsichtlich hatte sich darum die (erste) Darstellung lauter solcher abstrakten Ausdrücke, wie absolute Indifferenz, absolute Identität, bedient, nur erst in späteren Darstellungen erlaubte man sich vielleicht aus einer Art von Condescendenz für diejenigen, welche schlechterdings ein Substrat verlangten, auch gleich den Ausdruck das Absolute im Anfang zu brauchen [1].

Aber indem ich nun die intellektuelle Anschauung in dem Sinn, in welchem sie mir Hegel zuschieben will, zurückweise, so folgt daraus nicht, daß sie bei mir nicht eine andere Bedeutung hatte, und in dieser allerdings von mir auch jetzt noch festgehalten wird.

Jenes absolut Bewegliche, von dem ich soeben sprach, das fortwährend ein Anderes ist, in keinem Moment sich festhalten läßt, das erst im letzten Moment (bemerken Sie diesen Ausdruck wohl!), das erst im letzten Moment wirklich gedacht wird, wie verhält sich dieses Bewegliche zu dem Denken? Offenbar nicht einmal als eigentlicher Gegenstand desselben; denn unter Gegenstand versteht man etwas Stillhaltendes, Stillstehendes, Bleibendes. Nicht eigentlich Gegenstand ist es, vielmehr die ganze Wissenschaft hindurch die bloße Materie des Denkens; denn das wirkliche Denken äußert sich eben nur in der fortgehenden Bestimmung und Gestaltung dieses an sich Unbestimmten, dieses nie sich selbst

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 85. D. H.

Gleichen, immer ein Anderes Werdenden. Diese erste Unterlage, diese wahre prima materia alles Denkens kann daher nicht das eigentlich Gedachte, nicht in dem Sinn Gedachte seyn, wie es die einzelne Gestaltung ist. Wenn das Denken beschäftigt ist mit der Bestimmung dieser Materie, so denkt es nicht an diese Unterlage selbst, sondern nur an diese Begriffsbestimmung, die es in sie hineinsetzt — (Bildhauer-Thon) — sie ist also das im Denken doch eigentlich nicht Gedachte. Ein nicht denkendes Denken wird aber wohl von einem anschauenden Denken nicht weit entfernt seyn, und insofern geht ein Denken, dem eine intellektuelle Anschauung zu Grunde liegt, durch diese ganze Philosophie hindurch, wie durch die Geometrie, in welcher die äußere Anschauung der Figur, die an der schwarzen Tafel oder sonst verzeichnet ist, stets nur der Träger einer inneren und geistigen ist. Dieß also sey einer allerdings anschauungslosen Philosophie gegenüber gesagt[1].

Hegel also (um auf ihn zurückzukehren) will das Absolute, ehe er es zum Princip nimmt, als Resultat einer Wissenschaft, und diese Wissenschaft ist eben die Logik. Also diese ganze Wissenschaft hindurch ist die Idee im Werden. Unter „Idee" versteht auch Hegel das zu Verwirklichende, das im ganzen Verlauf Werdende und Gewollte: es ist die im Anfang vom reinen Seyn ausgeschlossene Idee, die an dem Seyn gleichsam zehrt, was eben durch die hineingesetzten Begriffsbestimmungen geschieht; nachdem sie es nun ganz aufgezehrt und in sich verwandelt hat, ist sie selbst natürlich die verwirklichte Idee. Diese am Ende der Logik verwirklichte Idee ist genau ebenso bestimmt wie das Absolute am Ende der Identitätsphilosophie bestimmt war, als Subjekt-Objekt, als Einheit des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen u. s. w.[2] Aber als die so verwirklichte ist sie eben schon auf der Grenze des bloß Logischen, also ist mit ihr entweder überhaupt nicht fortzugehen, oder nur außerhalb dieser Grenze, so daß sie die Stellung, die sie als bloßes Resultat der logischen Wissenschaft noch in

[1] Vergl. Bd. IV, S. 369 Anm., und Methode des akademischen Studiums S. 98 (Bd. V, S. 255).

[2] Encyklopädie, §. 162, erste Ausgabe (§. 214, zweite Ausgabe).

dieser hat, ganz verlassen und in die unlogische, ja dem Logischen entgegengesetzte Welt übergehen muß. Diese dem Logischen entgegengesetzte Welt ist die Natur; diese Natur ist aber nicht mehr die apriorische, denn diese hätte in der Logik seyn müssen. Allein die Logik hat nach Hegel die Natur noch ganz außer sich. Die Natur fängt ihm an, wo das Logische aufhört. Daher ist ihm die Natur überhaupt nur noch die Agonie des Begriffs. — Mit Recht, sagt Hegel in der ersten Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften[1], ist die Natur als der Abfall der Idee von sich selbst bestimmt worden. (In der zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie[2] läßt Hegel das „mit Recht" aus, und sagt bloß noch: die Natur sey als Abfall von der Idee bestimmt worden, wo also der Satz nur noch die Bedeutung einer geschichtlichen Anführung hat). Mit diesem „Abfall" stimmt ganz überein, was sonst von der Natur gesagt wird: in ihr sey der Begriff seiner Herrlichkeit entkleidet, ohnmächtig, sich selbst untreu geworden, und vermöge sich nicht mehr zu behaupten. Kaum kann Jacobi die Natur schlechter machen, als sie Hegel dem Logischen gegenüber macht, von dem er sie ausgeschlossen, und dem er sie jetzt nur noch entgegensetzen kann. Aber in der Idee liegt überhaupt keine Nothwendigkeit zu irgend einer Bewegung, mit der sie ja nicht etwa noch in sich selbst fortschreiten könnte (denn das ist unmöglich, weil sie ihre Vollendung schon hat), sondern vielmehr ganz von sich abbrechen mußte. Die Idee am Ende der Logik ist Subjekt und Objekt, ihrer selbst bewußt, als das Ideale auch das Reale, das also kein Bedürfniß mehr hat, weiter und auf andere Weise, als sie es schon ist, reell zu werden. Wird also doch angenommen, daß etwas der Art geschehen, so wird es nicht angenommen wegen einer Nothwendigkeit in der Idee selbst, sondern lediglich, weil die Natur eben existirt. Man hat sich wohl, um irgend einen Grund zum Weitergehen der Idee auszufinden, damit helfen wollen, daß man sagte: sie existirt zwar am Ende der Logik, aber sie ist noch nicht bewährt, sie muß also aus sich gehen, um sich zu

[1] S. 128.
[2] S. 219.

bewähren. Aber dieß ist eine von den zahlreichen Vorspiegelungen, mit denen man nur Gedankenlose täuschen kann. Denn für wen soll sich die Idee bewähren? Für sich selbst? Aber sie ist die ihrer selbst sichere und gewisse und weiß voraus, daß sie im Andersseyn nicht untergehen wird; für sie wäre dieser Kampf ohne allen Zweck. Also hätte sie sich zu bewähren für einen Dritten, einen Zuschauer? Aber wo ist dieser? Am Ende soll sie sich doch nur für den Philosophen bewähren, d. h. der Philosoph muß wünschen, daß die Idee sich zu dieser Entäußerung hergebe, damit ihm Gelegenheit gegeben sey, die Natur und die geistige Welt, die Welt der Geschichte, zu erklären. Denn man würde einer Philosophie lachen, die bloß Logik im Hegelschen Sinne wäre, und von der wirklichen Welt gar nichts wüßte: wie es denn auch nicht die Logik, sondern die Idee der Natur- und der Geistesphilosophie war, die dieser schon vor sich fand, die allein die Aufmerksamkeit erregen konnte, welche die Hegelsche Philosophie gefunden hat. In der Logik liegt nichts Weltveränderndes. Hegel muß zur Wirklichkeit kommen. In der Idee selbst aber ist also durchaus keine Nothwendigkeit der Weiterbewegung oder des Anderswerdens. „Die Idee, sagt Hegel [1], die Idee in der unendlichen Freiheit, in der sie ist (also die vollendete Idee, Freiheit ist nur, wo Vollendung, nur das Absolute ist los- und freigesprochen von jedem nothwendigen Fortgang) — die Idee in der unendlichen Freiheit, in der Wahrheit ihrer selbst entschließt sich, sich als Natur oder in der Form des Andersseyns aus sich zu entlassen". Dieser Ausdruck „entlassen" — die Idee entläßt die Natur — gehört zu den seltsamsten, zweideutigsten und darum auch zaghaftesten Ausdrücken, hinter die sich diese Philosophie bei schwierigen Punkten zurückzieht. Jakob Böhme sagt: die göttliche Freiheit erbricht sich in die Natur. Hegel sagt: die göttliche Idee entläßt die Natur. Was soll man nun unter diesem Entlassen denken? So viel ist klar: dieser Erklärung der Natur geschieht noch die größte Ehre, wenn man sie theosophisch nennt. Wer übrigens noch hätte zweifeln können, daß die Idee am Ende der Logik

[1] Encyklopädie §. 191, erste Ausgabe (§. 244, zweite Ausgabe).

als die wirklich existirende gemeint sey, müßte sich jetzt davon überzeugen; denn was sich frei entschließen soll, muß ein wirklich Existirendes seyn, ein bloßer Begriff kann sich nicht entschließen. Es ist ein böser Punkt, bei welchem die Hegelsche Philosophie hier angelangt ist, und der beim Anfang der Logik nicht vorgesehen worden, ein garstiger breiter Graben, deren Aufzeigung (mit einigen Worten war in der Vorrede zu Cousin[1] zuerst davon die Rede) zwar viel böses Blut, aber durchaus keine irgend brauchbare und nicht bloß trügerische Auskunft zur Folge gehabt hat.

Man kann nun zwar schlechterdings nicht begreifen, was die Idee bewegen sollte, nachdem sie zum höchsten Subjekt erhoben, das Seyn ganz aufgezehrt hat, doch sich wieder subjektlos zu machen, zum bloßen Seyn herabzusetzen, und sich in die schlechte Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit zerfallen zu lassen. Indessen hat sich nun die Idee in die Natur geworfen, aber nicht um in der Materie zu bleiben, sondern durch sie wieder zum Geist, zunächst zum menschlichen Geist zu werden. Der menschliche Geist ist aber nur der Schauplatz, auf dem der Geist überhaupt durch eigne Thätigkeit die Subjektivität, die er im Menschengeist angenommen, wieder wegarbeitet, sich so zum absoluten Geist macht, welcher zuletzt alle Momente der Bewegung als seine eignen unter sich aufnimmt und Gott ist.

Auch hier werden wir das Eigenthümliche des Systems am besten so treffen, wenn wir sehen, welches Verhältniß es sich in Ansehung dieses Letzten und Höchsten zu der unmittelbar vorausgehenden Philosophie gibt. Dieser wird vorgeworfen, Gott sey in ihr nicht als Geist, sondern nur als Substanz bestimmt gewesen. Durch das Christenthum und durch den Katechismus wird freilich jeder angewiesen, Gott als Geist nicht nur zu denken, sondern zu wollen und zu meinen; so wird niemand es als seine Entdeckung ansprechen können, daß Gott Geist sey. So kann es auch nicht gemeint seyn. In der That will ich nicht darüber streiten, ob die Identitätsphilosophie sich des Ausdrucks Geist bedient, um die Natur des Absoluten auszusprechen, am Ende nämlich,

[1] Siehe unten S. 213.

oder sofern es letztes Resultat ist. Das Wort (Geist) hätte freilich erbaulicher geklungen. Für die Sache konnte ich indeß hinlänglich halten, daß Gott als das seyende, bleibende Selbstobjekt (Subjekt-Objekt) bestimmt war, denn auch so war er, um den Aristotelischen Ausdruck zu brauchen, der sich selbst Denkende (ὁ ἑαυτὸν νοῶν) und, wenn auch nicht Geist genannt, doch dem Wesen nach Geist, und in diesem Sinne nicht Substanz, wenn Substanz eben das blind Seyende bedeuten soll. Und auch daß er nicht Geist genannt wurde, konnte guten Grund haben. Denn man hat keine Ursache in der Philosophie mit Worten verschwenderisch zu seyn, und sollte sich daher wohl bedenken, das Absolute, das nur Ende ist, mit dem Wort Geist zu bezeichnen. Streng genommen müßte dieß auch von dem Wort Gott gelten. Denn der Gott, sofern er nur Ende ist, wie er in der rein rationalen Philosophie nur Ende seyn kann, der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalursache, auf keine Weise Princip, anfangende, hervorbringende Ursache seyn kann, ein solcher Gott ist doch offenbar nur der Natur und dem Wesen nach Geist, also in der That nur substantieller Geist, nicht Geist in dem Sinn, in welchem die Frömmigkeit oder auch der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort zu nehmen pflegt; hier gebraucht wäre es nur ein täuschender Ausdruck gewesen. Auch bei Hegel konnte das Absolute doch nur substantieller Geist seyn, wie das Wort Geist überhaupt nur mehr negative als positive Bedeutung haben, da ja dieser letzte Begriff auch nur durch successive Negation alles andern entsteht. Die Benennung dieses Letzten, d. h. die Bezeichnung seines Wesens, konnte von nichts Körperlichem hergenommen werden, es blieb nur der allgemeine Name Geist, und da es auch nicht menschlicher, endlicher Geist ist (denn auch dieser ist auf einer früheren Stufe schon gesetzt), so ist es also nothwendig unendlicher, absoluter Geist, aber doch bloß dem Wesen nach, denn wie sollte wirklicher Geist seyn, was von dem Ende, an das es gesetzt ist, nicht hinweg kann, das nur die Funktion hat, die vorhergehenden Momente alle unter sich als alles Beschließendes aufzunehmen, aber nicht selbst Anfang und Princip von etwas zu seyn.

Auch Hegel war im Anfang nicht verlassen von dem Bewußtseyn der Negativität dieses Endes, wie es überhaupt der andringenden Macht des Positiven, die Befriedigung in dieser Philosophie verlangte, nur allmählich gelang, dem Identitätssystem das Bewußtseyn seiner Negativität zu entziehen. Im ersten Entstehen mußte dieses Bewußtseyn vorhanden seyn, denn sonst hätte diese Philosophie nicht entstehen können. Auch bei Hegel ist wenigstens in seiner frühesten Darstellung da, wo er auf das Letzte kommt, noch ein Nachklang davon, daß durchaus an kein wirkliches Geschehen oder Geschehenseyn zu denken sey. Ich meine damit einen Paragraphen der ersten Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften[1], der in der zweiten Ausgabe bereits entstellt ist; in diesem sagt er, in dem letzten Gedanken reinige sich die selbstbewußte Idee von allem Schein des Geschehens, der Zufälligkeit und des Außer- und Nacheinanderseyns der Momente (welchen Schein der Inhalt der Idee noch in der Religion hat, die ihn für die bloße Vorstellung zu einer zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolge auseinanderzieht).

In der letzten Zeit versuchte Hegel noch eine höhere Steigerung, und suchte selbst bis zur Idee einer freien Weltschöpfung zu gelangen. Eine merkwürdige Stelle, wo dieser Versuch gemacht ist, findet sich in der zweiten Ausgabe seiner Logik — die Stelle hatte in der ersten Ausgabe der Logik anders gelautet und hatte dort auch offenbar einen ganz andern Sinn. In der zweiten lautet sie so[2]: das Letzte, worin alles als in seinen Grund eingeht, ist denn auch dasjenige, woraus das Erste, das zuerst als Unmittelbares aufgestellt wurde, hervorgeht, und „so wird noch mehr der absolute Geist, der als die concrete und letzte, höchste Wahrheit alles Seyns sich ergibt, erkannt als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und zur Gestalt eines unmittelbaren Seyns sich entlassend — zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche (Welt) alles das enthält, was in die Entwicklung fiel, die jenem Resultat vorausgegangen war, so daß alles dieses (alles

[1] §. 472.

[2] S. 43, Ausgabe von 1832.

in der Entwicklung Vorausgegangene) durch diese umgekehrte Stellung zugleich mit seinem Anfange in ein von dem Resultat als Princip Abhängiges verwandelt wird" [1], d. h. also, was erst Resultat war, wird zum Princip, was in der ersten Entwicklung Anfang war, der zu dem Resultat hinführt, wird umgekehrt zu einem von dem Resultat, das vielmehr jetzt Princip geworden ist, Abhängigen und daher unstreitig auch Abzuleitenden. — Nun, wenn diese Umkehrung auf die Weise, wie sie Hegel will, möglich wäre, und wenn er nicht bloß von dieser Umkehrung gesprochen, sondern sie versucht und wirklich aufgestellt, so hätte er bereits selbst seiner ersten Philosophie eine zweite an die Seite gestellt, die umgekehrte der ersten, welche ohngefähr das gewesen wäre, was wir unter dem Namen der positiven Philosophie wollen. Eine nothwendige Folge davon hätte aber dann seyn müssen (da zwei Philosophien nicht gleiche Bedeutung und Dignität haben können), seine erste Philosophie als die bloß logische und negative Philosophie zu erkennen (in welcher dann freilich der Uebergang in die Naturphilosophie bloß hypothetisch geschehen durfte, womit auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten wurde. Allein schon die Art, wie er diese Aeußerung durch Veränderung des ursprünglichen Textes nur gelegenheitlich und im Vorübergehen einzuschalten gesucht hat, zeigt, daß er nie einen ernstlichen Versuch gemacht hat, jene Umkehrung wirklich zu unternehmen, die so, wie er sie dargestellt hat, einfach darin zu bestehen gehabt hätte, daß man die Stufen wieder herabgestiegen wäre, die man in der ersten Philosophie hinaufgestiegen war. Sehen wir, was damit entstehen konnte.

In der Identitätsphilosophie ist es allerdings so, daß je das Vorhergehende erst im Folgenden, relativ Höheren, und so zuletzt alles in Gott erst seine Wahrheit hatte. Es ist zwar nicht ganz genau so, wie Hegel dieß ausdrückt, daß in das Letzte alles als in seinen Grund

[1] In der ersten Ausgabe der Logik von 1812 (S. 9) hieß es: „So wird auch der Geist am Ende der Entwicklung des reinen Wissens sich mit Freiheit entäußern und sich in die Gestalt eines unmittelbaren Bewußtseyns, als Bewußtseyn eines Seyns, das ihm als ein Anderes gegenüber steht, entlassen".

eingehe, es ist nicht genau so, man müßte vielmehr sagen: jedes Vorhergehende begründete sich selbst dadurch, daß es sich zum Grund des Folgenden, d. h. zu dem herabsetzt, was nicht mehr selbst das Seyende, sondern einem andern Grund des Seyns ist, es begründet sich durch sein zu-Grunde-Gehen, es selbst ist also dabei Grund, nicht das Folgende. So findet der Weltkörper, dessen Natur es ist zu fallen, dessen Fallen daher — weil alles aus der Natur eines Dinges Folgende unendlich folgt — ein unendliches ist, seinen Grund dadurch, daß er sich einem Höheren zum Grunde macht, und bleibt auf diese Weise im Allgemeinen auf seiner Stelle (in einer gleich mittleren Entfernung vom Centrum) stehen; und so begründet sich alles zuletzt dadurch, daß es sich dem Absoluten, Letzten, als Grund unterordnet. (Nach dieser Berichtigung des Ausdrucks gehen wir zur Sache selbst). Da nach Hegel selbst das, was das Ende ist, erst nachdem es Ende ist, sich zum Anfang macht, so verhält es sich in der ersten Bewegung (und also in der Philosophie, in welcher es Resultat ist) noch nicht als bewirkende, sondern als Endursache, die Ursache nur in so weit ist, daß alles zu ihr hinstrebt. Ist nun aber das Letzte die höchste und letzte Endursache, so ist die ganze Reihe mit alleiniger Ausnahme des ersten Glieds — die ganze Reihe ist nichts anderes als eine ununterbrochene und stetige Folge von Endursachen; jedes an seiner Stelle ist so gut Endursache für sein Vorhergehendes wie das Letzte Endursache für alles. Gehen wir zurück bis zu der nur unförmlich zu denkenden Materie, die das allem zu Grunde liegende ist, so ist die unorganische Natur die Endursache der Materie, die organische Natur ist die Endursache der unorganischen, in der organischen Natur ist die Endursache der Pflanze das Thier, der Mensch die Endursache der Thierwelt. Wenn es also, um auf eine Schöpfung zu kommen, nicht mehr bedürfte als dieselben Stufen wieder herabzusteigen, die man hinaufgestiegen ist, und wenn schon einfach durch diese Umkehrung das Absolute zur wirkenden Ursache wird, so müßte durch diese Umkehrung auch der Mensch als wirkende oder hervorbringende Ursache der Thierwelt, das Thierreich als hervorbringende Ursache des Pflanzenreichs, der Organismus überhaupt als

Ursache der unorganischen Natur erscheinen u. s. w., denn wir wissen nicht, wie weit nach Hegels Meinung dieß fortzusetzen wäre, ob vielleicht in die Logik hinein, daß man bis zum reinen Seyn zurückkäme, das = Nichts ist: genug, wir sehen, auf welche Ungereimtheiten die so verstandene Umkehrung führen würde, und wie illusorisch die Meinung ist, durch solche einfache Umkehrung die Philosophie in eine solche verwandeln zu können, die auch eine freie Weltschöpfung begriffe.

Der Ausdruck übrigens, mit dem in der angeführten Stelle der Logik die Entäußerung des absoluten Geistes beschrieben wird, „daß er sich mit Freiheit zur Gestalt eines unmittelbaren Seyns entlasse“, zeigt völlige Uebereinstimmung mit den Ausdrücken, die beim Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie gebraucht wurden, und so wäre also der absolute Geist, der sonst und zwar aufs entschiedenste nur am Ende der ganzen Entwicklung, also nach der Natur- und Geistesphilosophie gesetzt wurde, jetzt der sich schon zur Natur entäußernde. Wenn man nun aber auch von diesem Widerspruch absieht, so war durch diese formelle Annäherung an die Lehre von einer freien Weltschöpfung doch nichts gewonnen; der Sache nach war man von derselben ebenso weit, am Ende weiter entfernt als zuvor. Denn der absolute Geist entäußert sich selbst zur Welt, er leidet in der Natur, er gibt sich einem Proceß hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichsam unrettbar verwickelt ist. Der Gott ist nicht frei von der Welt, sondern mit ihr belastet. So weit ist also diese Lehre Pantheismus, aber nicht der reine, stille Pantheismus des Spinoza, in welchem die Dinge reine logische Emanationen der göttlichen Natur sind, dieser ist aufgegeben, um ein System göttlicher Aktivität und Wirkung einzuführen, bei welchem die göttliche Freiheit nur um so schmachvoller verloren geht, als man sie retten und aufrecht erhalten zu wollen sich den Schein gegeben hatte. Die Region der rein rationalen Wissenschaft ist verlassen, denn jene Entäußerung ist ein frei beschlossener, die bloß logische Folge absolut unterbrechender Akt, und dennoch erscheint auch diese Freiheit wieder als illusorisch, weil man sich unvermeidlich dennoch am Ende zu dem Gedanken hingedrängt sieht, der

alles Geschehenseyn, alles Geschichtliche wieder aufhebt, weil man, sich besinnend, doch wieder ins rein Nationale zurückkehren muß.

Wenn man einen Anhänger dieser Philosophie fragte: ob sich der absolute Geist in irgend einem bestimmten Moment zur Welt entäußert habe, so mußte er antworten: Der Gott hat sich nicht in die Natur geworfen, sondern wirft sich immer wieder in sie, um sich ebenso immer wieder obenan zu setzen; das Geschehen ist ein ewiges, d. h. immerwährendes, Geschehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, d. h. wirkliches, Geschehen. Der Gott ferner ist allerdings frei, sich zur Natur zu entäußern, d. h. er ist frei, seine Freiheit zum Opfer zu bringen, denn dieser Akt der freien Entäußerung ist zugleich das Grab seiner Freiheit; von nun ist er im Proceß oder selbst Proceß; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu thun hat (wie er es wäre, wenn er als der wirkliche bloßes Ende wäre), er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten, indem er sich immerwährend entäußert, um wieder zu sich zurückzukehren, und immer zu sich zurückkehrt, nur um sich aufs neue zu entäußern [1].

In der letzten populärsten, auf das große Publikum berechneten Version pflegt dieses Thema der Entäußerung so ausgeführt zu werden: „Gott ist zwar schon an sich (d. h. ohne es auch für sich zu seyn) das Absolute, er ist auch schon zuvor (was soll dieses „Zuvor" in einer rein rationellen Entwicklung?) das Erste, das Absolute, aber um sich selbst bewußt zu seyn, entäußert er sich, stellt er sich die Welt als ein anderes entgegen, um von der tiefsten Stufe der Entäußerung, noch immer zwischen Bewußtseyn und Unbewußtseyn schwebend, zum Menschen aufzusteigen, in dessen Gottesbewußtseyn er sein eignes hat. Denn das Wissen des Menschen, das Wissen, das der Mensch von Gott hat, ist das einzige, das Gott von sich selbst hat". Mit einer solchen

[1] Vgl. 2te Abth., Band III, S. 106 Anm. D. H.

Darstellung ist wohl die tiefste Note der Leutseligkeit für dieses System angegeben; es läßt sich darnach bereits ermessen, in welchen Schichten der Gesellschaft es sich noch am längsten behaupten mußte. Denn es ist leicht zu beobachten, wie gewisse Ideen immer in den höheren, namentlich den gelehrten oder überhaupt höher gebildeten Ständen zuerst aufkommen; wenn sie dann bei diesen bereits ihre Geltung verloren, haben sie inzwischen sich in die tieferen Schichten der Gesellschaft hinabgesenkt, und erhalten sich dort noch, wenn obenher von ihnen nicht mehr die Rede ist. So ist auch leicht wahrzunehmen, daß diese neue, aus der Hegelschen Philosophie hervorgegangene Religion ihre Hauptanhänger im sogenannten großen Publikum gefunden, unter Industriellen, Kaufmannsdienern und andern Mitgliedern dieser in anderer Beziehung übrigens sehr respektablen Klasse der Gesellschaft; unter diesem nach Aufklärung begierigen Publikum wird sie denn auch ihre letzten Stadien verleben. Man darf wohl annehmen, daß dieses Breittreten seiner Gedanken Hegeln selbst am wenigsten Vergnügen gemacht hätte. Dieß alles indeß schreibt sich von dem Einen Mißgriff her, daß an sich wahre, nämlich bloß logisch genommen wahre Verhältnisse in wirkliche umgesetzt wurden, womit aus ihnen alle Nothwendigkeit gewichen ist.

* * *

Nachtrag aus einem älteren (Erlanger) Manuscript.

Ein allgemeiner Ausspruch Hegels ist: durch die Philosophie soll der Mensch über die bloße Vorstellung hinausgebracht werden. Wenn man unter Vorstellung dasjenige in uns versteht, was sich auf den vorhandenen Gegenstand als den vorhandenen bezieht, so wird diesem Ausspruch niemand zuwiderreden. Denn allerdings soll die Philosophie nichts als vorhanden annehmen — und nicht etwa nur am Gegebenen Reflexionen anstellen. Ist aber dieses „hinausbringen" absolut gemeint, so ist der Ausspruch nur eine petitio principii, nämlich es wird als sich von selbst verstehend vorausgesetzt, daß die höheren Verhältnisse, durch welche die Welt begreiflich wird, nicht auch an die

Vorstellung herangebracht und ihr einleuchtend werden können, sondern über alle Vorstellung seyen, oder umgekehrt, was nur immer über diese Verhältnisse innerhalb der Sphäre der Vorstellung angenommen ist, müsse an sich selbst und schon eben darum vernunftwidrig seyn. Wenn man freilich erst vorausgesetzt hat, jene höheren Verhältnisse müssen über alle Vorstellung seyn (eine Voraussetzung, mit der die meisten behaftet sind, wenn sie zur Philosophie kommen), muß man wohl selbst eine unnatürliche Philosophie suchen. Allein der höchste Triumph der Wissenschaft würde eben dieser seyn, das, was sich nur erkennen läßt, indem man sich über die Vorstellung erhebt, was also für sich der bloßen Vorstellung nicht, sondern nur dem reinen Denken zugänglich ist, bis in die Sphäre der Vorstellung herabzuführen. So konnte das Copernikanische Weltsystem nicht aufgestellt werden, ohne die Welt über die bloße Vorstellung hinauszutreiben, und ohne die bloße Vorstellung vor den Kopf zu stoßen, und es war für den ersten Anlauf ein höchst unpopuläres, allen Vorstellungen widersprechendes System. Dasselbe System aber, wenn es völlig ausgeführt und mittelst desselben selbst die Vorstellung von einer Bewegung der Sonne um die Erde begreiflich gemacht wird, versöhnt auch wieder die bloße Vorstellung mit sich und wird ihr ebenso klar, als ihr vorher die entgegengesetzte war, und im Gegentheil erscheint ihr nun diese als verworren und unklar. — Diese Philosophie rühmt sich nichts vorauszusetzen, allein dem ist nicht so: sieht man ihr auf den Grund, auf das, was sie nicht ausspricht, sondern stillschweigend voraussetzt, und was eben deßwegen schwer zu erkennen ist, so findet man als diese letzte durch alles durchwirkende Basis die Maximen des behaglichsten Rationalismus, die ihr als sich von selbst verstehende Grundsätze gelten, an denen niemals jemand gezweifelt hätte noch zweifeln könnte. Ebenso was Kant bloß für den Dogmatismus bewiesen, nimmt Hegel als unbedingt und allgemein bewiesen an. Wer aber unter dem Vorwand, dieß seyen bloß endliche Verstandesbestimmungen sich über alle natürliche Begriffe erheben will, der beraubt sich eben damit selbst aller Organe der Verständlichkeit, denn nur in diesen Formen kann uns alles verständlich werden. Der Fehler, den

Kant in der Anwendung dieser Formen des Verstandes nachgewiesen, bestand darin, daß es eine bloße Anwendung der Begriffe auf von ihnen unabhängig schon vorausgesetzte Gegenstände — und diese Gegenstände eigentliche Gegenstände, d. h. dem Verstand entgegenstehende Dinge waren, daß die Begriffe und die Gegenstände nicht miteinander entstanden, wodurch eine bloße Reflexionsphilosophie entstehen mußte und alle lebendige Erzeugung von Wissenschaft unmöglich gemacht wurde. Aber es ist ein großer Unterschied zwischen dem Verwerfen einer verkehrten Anwendung dieser Begriffe und einem völligen Ausschließen derselben, womit zugleich alle verständliche Auseinandersetzung unmöglich gemacht wird. Daher die auffallende Engbrüstigkeit dieser Art von Philosophie, daß sie nicht frei von der Brust weg reden und aussprechen kann, und ihr gleichsam Athem und Stimme genommen ist, daß sie nur noch unverständliche Worte murmeln kann. Man klagt über die Unverständlichkeit dieser Philosophie, und scheint ihren Grund in einem individuellen Mangel zu suchen, womit man aber z. B. Hegeln Unrecht thut, der sich da, wo er aus seiner Enge heraustritt, oder von Gegenständen spricht, die dem Leben näher liegen, sich gar wohl sehr bestimmt, sehr verständlich, ja sogar geistreich auszudrücken versteht. Die Unverständlichkeit liegt in der Sache selbst, das absolut Ueberverständige kann nie verständlich werden; sollte es verständlich werden, so müßte es erst seine Natur ändern. Es ist ein schlechter Einwurf, gegen einen Philosophen, daß er unverständlich sey. Unverständlichkeit ist ein relativer Begriff, und was der oft belobte Cajus oder Titius nicht versteht, ist darum noch nicht unverständlich. Auch hat wohl die Philosophie Einiges, das seiner Natur nach der großen Menge immer unverständlich bleiben wird. Aber ein ganz anderes ist, wenn die Unverständlichkeit in der Sache selbst liegt[1]. — Es geschieht oft, daß Köpfe, die mit großer Uebung und Geschicklichkeit, aber ohne eigentliche Erfindungskraft an mechanische Aufgaben sich machen, z. B. eine Flachsspinnmaschine zu erfinden — sie bringen auch wohl eine

[1] Vgl. die Aeußerung in der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, 2te Abtheilung, Band III, S. 18 ff. D. H.

zusammen, aber der Mechanismus ist so schwierig und verkünstelt oder die Räder knarren dermaßen, daß man lieber wieder auf die alte Art den Flachs mit der Hand spinnt. So kann es wohl auch in der Philosophie gehen. Das Leiden der Unwissenheit über die ersten, über die größten Gegenstände ist für jeden fühlenden, nicht stumpfsinnigen oder beschränkt selbstgenügsamen Menschen groß und kann bis zur Unerträglichkeit steigen. Aber wenn die Marter eines unnatürlichen Systems größer ist als jene Last der Unwissenheit, will man doch lieber noch diese tragen. Man darf wohl annehmen, daß auch die Aufgabe der Philosophie, wenn sie überhaupt lösbar ist, am Ende durch wenig große und einfache Züge sich aufschließen muß, und daß nicht gerade in der größten menschlichen Aufgabe die Erfindung nichts gelten soll, die man in allen geringeren Aufgaben anerkennt.

Jacobi. Der Theosophismus.

Sollte der Empirismus das allein Ausreichende in der Philosophie seyn, so müßte uns der höchste Begriff, d. h. der Begriff des höchsten Wesens müßte uns zugleich mit der Existenz desselben durch die bloße Erfahrung gegeben seyn. Hier bieten sich nun mehrere Möglichkeiten dar. Dürfen wir für möglich halten, daß uns der Begriff und mit ihm die Existenz des höchsten Wesens durch unmittelbare Erfahrung gegeben sey? Unmittelbare Erfahrung ist entweder äußere oder innere. Wie könnte nun aber ein Begriff, der doch immer Sache des Verstandes ist, durch äußere Erfahrung gegeben seyn? Offenbar doch nur durch eine Thatsache oder Wirkung, welche unmittelbar unsern Verstand afficirte. Eine äußere Wirkung aber, die unmittelbar unsern Verstand in Anspruch nimmt, also unmittelbar auch auf diesen wirkt, kann nur Lehre, Unterricht seyn. Der höchste Begriff müßte uns also durch eine von außen an uns kommende Lehre, und zwar durch eine Lehre von irrefragabler, unwiderstehlicher Autorität gegeben seyn, und da eine solche unwiderstehliche Autorität nur der Lehre zuzuschreiben wäre, die von dem höchsten Wesen selbst käme (denn dieses allein ist in Ansehung seiner selbst die unwidersprechliche Autorität), so müßte uns der höchste Begriff durch eine Lehre gegeben seyn, die sich in ihrer letzten Quelle auf das höchste Wesen selbst zurückführen ließe. Diese Zurückführung selbst könnte nur geschichtlich (auf historischem Wege) geschehen. Im Uebrigen ließe sich, wenn als höchstes Princip der Philosophie eine äußere Autorität angenommen wird, bloß zweierlei denken.

Entweder ist eine völlig blinde Unterwerfung gemeint, oder man will, daß diese Autorität doch selbst auch wieder begründet, durch Vernunftgründe, welcher Art sie nun seyn mögen, gestützt werde. Will man das Erste, so ist diese Annahme einer völligen Aufhebung der Philosophie gleich zu schätzen. Will man das Zweite, so würde also doch (wenn nicht Cirkel) wieder eine von dieser Autorität unabhängige Philosophie erforderlich seyn sie zu begründen, und der Kreis dieser Philosophie müßte so weit und umfassend gezogen seyn, als nur immer der Kreis der freien und unabhängigen Philosophie.

Anstatt auf eine unmittelbare äußere Erfahrung sich zu stützen, könnte sich nun aber die Philosophie etwa auf eine unmittelbar innere Erfahrung, auf ein inneres Licht, auf ein inneres Gefühl sich berufen. Dieß könnte nun wieder auf zweierlei Art geschehen. Einmal, indem man sich dieses (wahren oder angeblichen) Gefühls bloß als polemischen Mittels etwa gegen die bloß rationalistischen Systeme bediente, ohne selbst auf Wissen, nämlich auf eine aus diesem Gefühl oder aus dieser geistigen Intuition zu schöpfende Wissenschaft Anspruch zu machen. Oder diese (wahre oder angebliche) innere Erfahrung suchte sich zugleich zur Wissenschaft auszubilden, sich als Wissenschaft geltend zu machen. Wir beschränken uns nun zunächst wieder auf die erste Möglichkeit. Durch die Verzichtleistung auf Wissenschaft würde jenes Gefühl sich schon von selbst als ein bloß subjektives und individuelles erklären. Denn wäre es ein objektives und allgemein gültiges, so müßte es sich auch zu Wissenschaft gestalten können. So aber hat die Aeußerung dieses Gefühls gegenüber von den rationalistischen Systemen nur den Werth einer individuellen Erklärung: „ich will dieses Resultat nicht, es ist mir zuwider, es widerstrebt meinem Gefühl". Wir können eine solche Aeußerung nicht für unerlaubt erklären, denn wir selbst räumen dem Wollen eine große Bedeutung wenigstens für die vorgängige Begriffsbestimmung der Philosophie ein. Die erste (der Philosophie selbst noch vorausgehende) Erklärung der Philosophie kann sogar nur der Ausdruck eines Wollens seyn. Es muß insofern verstattet seyn, nachdem eine Denkweise sich hinlänglich exponirt oder erklärt hat, zu sagen: ich mag sie nicht, ich

will sie nicht, kann sie nicht mit mir vereinigen. Es ist schön, wie Jacobi zu sagen: ich verlange einen persönlichen Gott, ein höchstes Wesen, zu dem ein persönliches Verhältniß möglich ist, ein ewiges Du, das meinem Ich antwortet, nicht ein Wesen, das bloß in meinem Denken ist, in meinem Denken ganz aufgeht und mit diesem völlig identisch ist — ich verlange nicht ein bloß immanentes Wesen in diesem Sinn, das außer meinem Denken nichts ist, ich verlange ein transscendentes, das auch noch außer meinem Denken etwas für mich ist — es ist löblich dieß zu sagen: aber diese Aeußerungen für sich allein sind schöne Worte, denen keine Thaten entsprechen. Gibt es, im Widerspruch mit unserem Gefühl und unserem besseren Wollen, ein Wissen, das vielleicht sogar sich das Ansehen eines nothwendigen und unausweichlichen zu geben weiß, so bleibt uns vernünftiger Weise nur die Wahl, entweder in die Nothwendigkeit uns zu ergeben, unserem Gefühl Stillschweigen zu gebieten, oder jenes Wissen durch wirkliche That zu überwinden. Jene Art von Philosophie aber, welche wir als die nächste Stufe empirischer Philosophie jetzt betrachten, und als deren Repräsentant wir Fr. H. Jacobi ansehen können, diese, anstatt das Wissen, das ihr mißfällt, wirklich anzugreifen, räumt ihm vielmehr gänzlich das Feld, indem sie sich ins Nichtwissen zurückzieht, mit der Versicherung, nur im Nichtwissen sey Heil. Hieraus folgt also, daß sie jenes bloß substantielle, Actus ausschließende Wissen, das im Rationalismus herrschend ist, selbst für das einzig mögliche ächte und wahre Wissen hält, indem sie ihm nicht ein anderes Wissen, sondern bloßes Nichtwissen entgegensetzt, da eigentlich dieses rationale Wissen selbst = nicht Wissen ist. Seiner eigenen Meinung, daß jenes substantielle Wissen das einzig mögliche Wissen sey, hat Jacobi kein Hehl. Unter seinen frühesten Behauptungen steht diese obenan, daß alle wissenschaftliche Philosophie unausbleiblich auf Fatalismus, d. h. auf ein bloßes Nothwendigkeitssystem, hinausführe. Gegen Kant, Fichte und den, der nach ihm kam, gab sich Jacobi ein eignes Verhältniß. Nicht die Vernunftwahrheit, die Consequenz ihrer Systeme griff er an, er gestand ihnen diese zu, jubelte aber um so mehr, jetzt sey es am Tag, wohin

eigentliches Wissen, Wissen aus Einem Stück führe, nämlich unvermeidlich auf Spinozismus, Fatalismus u. s. w. Jacobi gestand also selbst, daß ihm gegen jenes übermächtige Wissen, das er in den rein rationalen Systemen anerkannte, nichts übrig bleibe als die Appellation an das Gefühl, er gestand, daß er es wissenschaftlich nicht zu überwinden wisse; er bekannte, daß er auf dem Standpunkt des Wissens selbst nichts Besseres wisse und z. B. seiner wissenschaftlichen Einsicht nach selbst nur Spinozist seyn würde. Kein anderer Philosoph hat dem reinen Rationalismus (womit ich, wie Sie wissen, nicht eine speciell theologische, sondern eine philosophische Denkart bezeichne) so viel eingeräumt als Jacobi. Er streckte vor ihm recht eigentlich die Waffen. Es wird daher wohl jedem einleuchten, daß ich Jacobi mit Recht an die Stelle des Uebergangs vom Rationalismus zum Empirismus stelle. Mit seinem Verstand gehörte er ganz und ungetheilt dem Rationalismus an, mit dem Gefühl strebte er, aber vergebens, über ihn hinaus. Insofern ist vielleicht Jacobi die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie, womit ich jedoch nicht sagen will, daß er eine solche für jeden sey — auch etwa für den Anfänger, denn diesen können seine Schriften, so vielen Werth sie für den Kenner haben, eben wegen der zweideutigen Stellung des Verfassers, fast nur verwirren, und werden ihn unmerklich an eine gewisse Erschlaffung des Geistes gegenüber von den höchsten Aufgaben des menschlichen Verstandes gewöhnen, eine Erschlaffung, die durch ekstatische Gefühlsäußerungen nicht gut gemacht wird. Indeß kann ich Jacobi gewiß nicht mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, als indem ich ihm zugestehe, daß Er von allen neueren Philosophen am lebhaftesten das Bedürfniß einer geschichtlichen Philosophie (in unserem Sinn) empfunden hat. Es war in ihm von Jugend auf etwas, das sich gegen ein alles auf bloße Vernunftverhältnisse reducirendes, Freiheit und Persönlichkeit ausschließendes System gleichsam empörte. Zeugniß deß geben einige seiner früheren Schriften, z. B. sein Brief über Theismus an Schlosser, worin er die Leere des absolut ungeschichtlichen Theismus, der sogenannten reinen Vernunftreligion noch vollkommen einsah. Auf diesem Wege fortgehend

hätte er vor allen zum Begriff einer geschichtlichen Philosophie gelangen müssen. Er hatte den wahren Charakter aller neueren Systeme erkannt, daß sie uns nämlich statt dessen, was wir eigentlich zu wissen verlangen, und, wenn wir aufrichtig seyn wollen, allein zu wissen der Mühe werth halten können, nur einen leidigen Ersatz bieten, ein Wissen, in welchem das Denken nie über sich selbst hinauskommt und nur innerhalb seiner selbst fortgeht, während wir eigentlich über das Denken hinaus verlangen, um durch das, was höher ist als das Denken, von der Qual desselben erlöst zu werden. So der frühere Jacobi. In seinen frühesten Schriften hatte er sogar den Ausdruck „geschichtliche Philosophie" gebraucht; der Zusammenhang zeigte zwar, daß er damit nicht eine innerlich geschichtliche, sondern vielmehr eine solche verstand, welche Offenbarung und Geschichte zur äußeren Grundlage habe. Insofern konnte seine Philosophie scheinen zu der ersten Art empirischer Philosophie zu gehören. Damals schien er mit den eigentlichen Offenbarungsgläubigen, den sogenannten Superrationalisten oder Supernaturalisten in völliger Uebereinstimmung, z. B. mit Lavater, Schlosser. Dieß brachte ihn für eine Weile in einen sehr schlimmen Ruf bei der Zeit, welche damals auf das Ziel einer allgemeinen, nämlich bloß subjektiven Vernünftigkeit, worin allein die sogenannte Aufklärung bestand, mächtig hinstrebte, und gegen welche er die Ansprüche des Gemüths und einer poetischen Natur geltend zu machen suchte. Dem damals erworbenen schlimmen Ruf hat er es wohl zu danken, wenn auch heutzutag noch übrigens ernst und christlich gesinnte Schriftsteller ihn gleichsam unter den Zeugen der Wahrheit anführen. Von diesem schlimmen Ruf strebte er jedoch in der Folge sich immer mehr zu reinigen und die Welt über seinen vermeinten Super-Rationalismus vollkommen zu beruhigen, obgleich noch einer seiner letzten Anhänger nöthig fand, sich seiner in dieser Hinsicht anzunehmen, und nach Jacobis Tode noch zu erklären, wie bitteres Unrecht dem Mann geschehen, wenn man ihn für einen Offenbarungsgläubigen im gemeinen Sinn genommen, sein Glaube sey (dieß könne er versichern) ein reiner Vernunftglaube. Es bedurfte dessen nicht, indem er zumal gegen das Ende seines Lebens zur wahren

Betrübniß nicht bloß der Besseren unter seinen Verehrern, sondern selbst derer, die er angegriffen und verfolgt hatte, die aber darum nicht aufhörten, mit freiem und unabhängigem Gemüth in ihm einen der besseren Geister zu erkennen — späterhin warf er sich, sage ich, dem leersten Rationalismus in die Arme, nicht jenem, der in der Philosophie eine so hohe Ausbildung erlangt hatte, und der sich rühmte, daß in ihm die Vernunft selbst sich erkenne, sondern jenem dürftigen, bloß subjektiven Rationalismus, der eigentlich den Hauptinhalt dessen ausmacht, was insgemein Aufklärung genannt worden, durch den er aus der Gesellschaft von Spinoza, Leibniz und anderen großen Geistern einer früheren Zeit zuletzt auf gleiche Linie und in die Gesellschaft der tiefsten philosophischen Mittelmäßigkeit herabsank. Seine Aeußerungen über Christus und Christenthum in seinen späteren Schriften sind völlig übereinstimmend mit den Ansichten des tollsten theologischen Rationalismus.

Durch diesen Ausgang seiner Philosophie wurde Jacobi sehr unähnlich zweien Männern, die auf seine Bildung großen Einfluß gehabt hatten, und die ich für Unrecht halten würde, in dieser geschichtlichen Entwicklung zu übergehen.

Der eine dieser Männer ist Pascal.

Wer noch im Suchen begriffen ist, wer ein Maß verlangt für den Punkt von Verständlichkeit und Begreiflichkeit, bis zu dem eine wahrhaft geschichtliche Philosophie gelangen muß, der lese Pascals Pensées. Wer nicht durch die Widernatürlichkeit irgend einer anderen Philosophie etwa allen Sinn für das Natürliche und Gesunde bereits unwiederbringlich verloren hat, den wird bei einem aufmerksamen Lesen von Pascals Gedanken die Idee eines geschichtlichen Systems, im Großen wenigstens, anwandeln.

Der andere dieser Männer ist Johann Georg Hamann, dessen jetzt gesammelte, früher wie sybillinische Blätter zerstreute und nicht leicht zu habende Schriften[1] ohne alle Frage die wichtigste Bereicherung sind, welche die Literatur in der letzten Zeit erhalten, ich sage dieß

[1] Herausgegeben von Fr. Roth. Berlin 1821—1825

nicht etwa in der Absicht, Ihnen diese Schriften unmittelbar zu empfehlen; es gehört mannichfaltige Gelehrsamkeit dazu, ihre zahlreichen Anspielungen zu verstehen, tiefere Erfahrung, sie in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen; sie sind keine Lektüre für Jünglinge, aber für Männer, Schriften, die der Mann nie aus der Hand legen, die er fortwährend als Prüfstein seines eignen Verständnisses betrachten sollte — Hamann, von dem Jacobi urtheilte, er sey ein wahres πᾶν von Gereimtheit und Ungereimtheit, Licht und Finsterniß, Spiritualismus und Materialismus.

Hamann hatte kein System und stellte auch keines auf; aber wer eines Ganzen sich bewußt wäre, das alle die verschiedenartigen und disparaten Aussprüche, die gereimten und die scheinbar ungereimten, die höchst freien und auf der andern Seite wieder kraß orthodoxen Aeußerungen Hamanns in Einen Verstand zusammenfaßte, der dürfte, soweit ein Mensch überhaupt sich vorstellen darf etwas zu verstehen, sich selbst sagen, daß er zu einiger Einsicht gelangt sey. Die Philosophie ist wirklich eine tiefe Wissenschaft, ein Werk großer Erfahrung; Menschen ohne geistige Erfahrung, bloße Mechaniker können hier nicht richten, wenn es ihnen gleich frei steht, in einem Urtheil über Hamann ihre Natur zur Schau zu stellen, und da sie in den Kern seiner Denkart nicht einzudringen vermögen, sich an seine persönlichen Fehler und Schwächen zu halten, ohne welche übrigens der Mann schwerlich dieser Mann gewesen seyn würde, und die mit den Tugenden und Vortrefflichkeiten seines Geistes so zusammenhängen, daß sie sich nicht davon trennen lassen. Jacobi wirft seinem Freunde Hamann Ungereimtheiten vor. An manchen Aeußerungen desselben würde er freilich um keinen Preis theilgenommen haben. Es ist leicht gesagt, daß alles mit bloßer Vernunft zusammenhange, aber es ist die blindeste Voraussetzung, die gewisse Systeme freilich machen müssen. Wenn es nun aber anders wäre! und es ist anders; dieß läßt sich freilich nicht a priori einsehen; denn das, was ist, ist überhaupt nur a posteriori einzusehen; a priori nur, was nicht anders seyn kann.

Es hängt eben nicht alles so plan und einfach, als man sich

vorstellt, sondern gar wunderlich und insofern, wenn man will, ungereimt zusammen. Gott heißt im A. T. selbst ein wunderlicher Gott, d. h. über den man sich wundern muß, und Hamann mit ganz eigenthümlichem Witz versteht in diesem Sinn die bekannten Worte, die Simonides zum Tyrannen von Syrakus sagte: je länger ich über Gott nachdenke, desto weniger begreife ich ihn (er versteht diese Worte nicht anders, als man sie auch von einem wunderlichen oder gar paradoxen Menschen verstehen würde). Muß man dasselbe doch zuweilen von einem originalen Menschen eingestehen, und ist doch selbst ein gewöhnlicher Mensch mehr, als a priori begriffen werden kann.

Wir kehren nun wieder zu Jacobi zurück. Haben wir bisher in Jacobi zwei Perioden unterschieden, eine, wo seine Philosophie eine supernaturalistische zu seyn scheinen konnte, eine andere, wo er sich gegen Supernaturalismus, gegen Abhängigkeit von Offenbarung (vom Geschichtlichen) erklärte, und bei einem bloß subjektiven Gefühl stehen blieb, und sich mit demselben leeren Theismus begnügte, den er vorher angegriffen hatte, so suchte er in der späteren Zeit nicht bloß seinen Frieden mit dem gemeinen subjektiven Rationalismus zu schließen, auch dem objektiven, wissenschaftlichen suchte er nicht zu nähern durch eine ihm eigenthümliche Erfindung, welche nämlich darin bestand, an die Stelle des anfänglich gebrauchten Worts Gefühl das Wort Vernunft zu setzen, und dieser ein unmittelbares gleichsam blindes Wissen von Gott zuzuschreiben, ja sie für ein unmittelbares Organ für Gott und göttliche Dinge auszugeben. Dieß war noch das schlimmste Geschenk, das Jacobi der Philosophie machte, indem dieses bequeme unmittelbare Wissen, wodurch man wie mit Einem Wort über alle Schwierigkeiten hinweggehoben ist, von vielen unfähigen Köpfen ergriffen wurde, die bei höheren und niederen Schulen, zu denen sie durch Jacobis Einfluß befördert wurden, zumal bei uns der ächt wissenschaftlichen Bildung der Jugend ungemein vielen Schaden gethan hat. Man konnte in dieser der Vernunft gegebenen Bestimmung fast nur einen Mißverstand der gleichzeitigen Philosophie oder einen Versuch erkennen, sich durch diese Anbequemung sicher gegen sie zu stellen. Das Ungereimte

dabei war, daß dieser Gott eines unmittelbaren Vernunftwissens nicht etwa die allgemeine Substanz, sondern wirklich der persönliche Gott mit all' der Fülle von geistigen und moralischen Eigenschaften seyn sollte, mit der ihn der allgemeine Glaube zu denken gewohnt ist. Ein unmittelbares Verhältniß zu einem persönlichen Wesen kann aber auch nur ein persönliches seyn, ich muß mit ihm umgehen, in einem wahrhaft empirischen Bezug mit ihm stehen; ein solches empirisches Verhältniß ist ja aber von der Vernunft ebenso ausgeschlossen, wie alles Persönliche von ihr ausgeschlossen ist; **sie soll** gerade das Unpersönliche seyn. Was die Vernunft unmittelbar erkennt, muß ebenso frei wie sie selbst von allen empirischen und daher auch von allen persönlichen Bestimmungen seyn. Wenn Gott unmittelbar mit der Vernunft schon gesetzt und gewußt ist, so braucht es dann allerdings keines vermittelnden Wissens, d. h. keiner Wissenschaft, weder um zu dem Begriff Gottes zu gelangen, noch um sich von seinem Daseyn zu überzeugen. Unstreitig war es gerade wegen dieser Ausschließung jedes persönlichen Verhältnisses von der Vernunft, warum Jacobi in seinen früheren Schriften und seiner besseren Zeit die alles Empirische ausschließende Vernunft überall unter den Verstand herabgesetzt hatte. Wie ganz er von seinem ersten Wollen und anfänglichen Ziel abgekommen, beweist der Umstand, daß er in der Gesammtausgabe seiner Werke, die er gegen Ende seines Lebens veranstaltete, an allen den Stellen, wo er früher die Vernunft genannt und ihren negativen Charakter angedeutet hatte, seine Leser benachrichtigt, statt Vernunft müsse Verstand und statt Verstand Vernunft gelesen werden — gleichsam um damit alle Spuren seines früheren besseren Strebens zu vertilgen. Denn daß dem Verstand, wie er früher anerkannt hatte, in der Philosophie die erste Stelle gebührt, der Vernunft die zweite, dieß erhellt ja eben aus der Forderung, daß ihr alles begreiflich gemacht werden soll, woraus von selbst folgt, daß sie nicht das ursprünglich Begreifende ist, es vieles gibt, das sie nicht ursprünglich begreift. Wenn man das, was ihr alles über ihren eignen unmittelbaren Inhalt Hinausgehende begreiflich macht, wenn man dieß nicht Verstand nennen will, wie will man es denn nennen?

Gott wird gerade nur mit dem Verstand erkannt, und zwar der höchste, gebildetste ans Ziel des Denkens gekommene Verstand erkennt erst Gott. Die Vernunft erkennt nur das Unmittelbare, das nicht seyn Könnende, sie ist wie das Weib im Hause auf die Substanz, die οὐσία angewiesen, an dieser muß sie festhalten, damit Wohlstand und Ordnung im Hause bleibe, sie ist eben das Zusammenhaltende, Begrenzende, während der Verstand das Erweiternde, Fortschreitende, Thätige ist. Die Vernunft ist das Unbewegliche, der Grund, auf den alles erbaut werden muß, aber eben darum nicht selbst das Erbauende. Unmittelbar bezieht sie sich nur auf die reine Substanz, diese ist ihr das unmittelbar Gewisse, und alles, was sie außerdem begreifen soll, muß ihr erst durch den Verstand vermittelt werden. Die Funktion der Vernunft ist es aber, gerade am Negativen festzuhalten, wodurch eben der Verstand genöthigt ist, das Positive zu suchen, dem allein jener sich unterwirft. Die Vernunft ist so wenig das unmittelbare Organ für das Positive, daß vielmehr erst an ihrem Widerspruch der Verstand zum Begriff des Positiven sich steigert.

Jacobis früheres Verhältniß oder Benehmen gegen die Vernunft war, daß er zu wenig ihr zugestand, daß er zum Göttlichen, Positiven unmittelbar, d. h. mit Ausschließung des Negativen und ohne Ueberwindung desselben, gelangen wollte. Das Verhältniß, in dem er sich später gefiel, war aber das allerverkehrteste, nämlich jenes unmittelbare Wissen, das er früher mit Ausschließung der Vernunft zu behaupten gesucht hatte, nur vielmehr der Vernunft selbst zuzuschreiben.

Wäre das unmittelbare Wissen der Vernunft ein Wissen Gottes, so könnte Gott auch nur das unmittelbar Seyende, d. h. er könnte nur Substanz seyn, wogegen Jacobi sonst eifrig ankämpft, indem er einen persönlichen empirischen Gott will. Das unmittelbare Wissen Gottes könnte nur ein blindes, d. h. ein nichtwissendes Wissen seyn; da könnte denn aber Gott auch nur das nicht seyend Seyende, τὸ μὴ ὄντως ὄν seyn, denn das=seyend Seyende, das ὄντως ὄν, könnte auch nur positiv, ausdrücklich, wissender Weise gewußt werden. Ganz so, als wäre Gott nur das nicht seyend Seyende (das Negative), lautet der bekannte

Jacobische Ausspruch: Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott, d. h. (so müßte man eigentlich den Satz verstehen) Gott ist etwas so Negatives, daß er aufhörte Gott zu seyn, wenn er gewußt, wenn er ins Licht des Wissens hervorgezogen werden könnte. Der Jacobische Satz lautet ganz gleich dem: die Finsterniß, die gesehen würde, wäre nicht mehr Finsterniß (schon die Alten sagten, sie sey das weder mit Licht noch ohne Licht zu Sehende). Diesen Sinn kann man nun freilich Jacobi nicht zuschreiben. Denn theils war er überhaupt ein mäßiger Mann, der am Ende doch nichts Extremes behaupten wollte, theils widerspricht dieß seinem anderweitigen Wollen, da er doch übrigens einen persönlichen, einen menschlichen Gott wollte, zu dem auch ein persönliches oder menschliches Verhältniß möglich wäre. Was er seiner ursprünglichen Denkart oder Gesinnung nach sagen wollte, war vielmehr, richtig ausgedrückt, dieses: der Gott, der auf die Art gewußt würde oder gewußt werden könnte, wie etwas in der Mathematik gewußt wird, nämlich in einem eigentlich nicht wissenden Wissen, ein solcher Gott wäre gar kein Gott. Wenn nun aber dieß seine wahre Meinung ist, so folgt eben daraus, daß Gott nicht unmittelbar gewußt werden könne, denn das unmittelbare Wissen kann nur das blinde seyn, das nicht wissende = das nicht durch Bewegung weiß (denn in jeder Bewegung ist Vermittlung), sondern nur weiß, indem es sich nicht bewegt. Wie schwankend — ein wahres Rohr, das vom Wind hin und her bewegt wird — Jacobi war, sieht man nun eben aus diesem (nach der letzten Auslegung) ganz richtigen Satz (Ein Gott ꝛc.) und der nachher aufgestellten Behauptung von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes.

Indem Jacobi später, um seinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen, dem Gefühl die Vernunft substituirte, verlor seine Philosophie auch noch die Wahrheit, die sie zuvor hatte. Gefühl drückt ein persönliches Verhältniß aus. Nun sollte aber der unpersönlichen Vernunft ein unmittelbares Verhältniß zu dem persönlichen Gott zugeschrieben werden, was völlig undenkbar ist. Jacobi hatte die bestimmteste Einsicht, daß die rationalen Systeme in letzter Instanz nichts eigentlich erklären (so wenig die Geometrie eigentlich etwas erklärt oder sagt: es

Ist so). Jacobi gehört die geistreiche Vergleichung aller Vernunftsysteme mit dem Nürnberger Grillenspiel, das uns nur so lange nicht anekelt, bis wir alle seine Wendungen kennen gelernt haben. Dennoch — durch ein eignes Mißgeschick — sah er keine andere Möglichkeit des Wissens außer jenem Negativen. Das einzige Wissen, das ihm gegen dieses substantielle Wissen blieb, war, die Augen vor ihm zu verschließen, nichts von ihm wissen zu wollen. Damit beraubte er sich denn allerdings jedes Mittels, zur höheren Wissenschaft zu gelangen. Jede Philosophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und ohne dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung. Eine solche wissenschaftliche Hektik ist der wahre Charakter der Jacobischen Philosophie. Denn selbst das, was er auf seinem Wege von Gott oder göttlichen Dingen erreicht, reducirt sich auf so wenig, ist gegen die Fülle und den Reichthum ächt religiöser Erkenntniß so dürftig und so arm, daß man das Loos des menschlichen Geistes beklagen müßte, wenn er nicht mehr einzusehen vermöchte. Das Ende der Jacobischen Philosophie ist die Erklärung, daß sie nicht nur über Gott und göttliche Dinge, sondern auch über das Ungöttliche, dem Götllichen Entgegenstehende nichts eigentlich, nämlich wissenschaftlich wisse.

Jacobi zeichnete sich früh durch ein hohes Streben nach dem Geistigen, wir können sagen, nach dem Uebersinnlichen aus, nur fehlte seiner Natur das nothwendige Gegengewicht. Denn das Geistige kann wahrhaft nur im Verhältniß zum Ungeistigen und durch Ueberwindung desselben gewonnen werden. Alles Exclusive, gesetzt selbst, es ziehe die bessere Seite vor, ist in der Philosophie vom Argen. Jacobi hatte von seiner philosophischen Betrachtung gleich anfangs die Natur ausgeschlossen, worin er namentlich von Kant sehr verschieden war, der durch alle seine Schriften eine große Liebe zur Natur und eine reiche Kenntniß derselben zeigte, während Jacobi stets wie von einem panischen Schrecken vor der Natur ergriffen schien, und soweit er Kenntniß von ihr nahm, durchaus nur die Seite der Unfreiheit, der Ungöttlichkeit und Ungeistigkeit an ihr bemerkte, wozu vielleicht ein zufälliger Umstand beitrug, daß er

nämlich in der Physik und Philosophie einen übrigens vorzüglichen Mann zum Lehrer hatte, den Professor Le Sage in Genf, der entschiedener Cartesianer war, und noch nach der Mitte des 18. Jahrhunderts ein dem System der Cartesianischen Wirbel ähnliches atomistisch-mechanisches Gravitationssystem ausdachte. Vielleicht schrieb sich von diesem Lehrer Jacobis Idiosynkrasie her, die Materie, wie er mir öfters sagte, als lebendig nicht einmal denken zu können, während Goethe z. B. einmal äußerte, er wisse nicht, wie er es anfangen sollte, die Materie als nicht lebendig zu denken. Diese Eigenthümlichkeit blieb Jacobi auch in spätern Jahren; weder Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturlehre noch eben desselben Kritik der Urtheilskraft — Kants tiefstes Werk, das, wenn er damit hätte anfangen können, wie er damit endete, wahrscheinlich seiner ganzen Philosophie eine andere Richtung gegeben hätte, änderte etwas daran. Als Jacobi vollends die Natur als wesentliches Element in die Natur aufgenommen sah, da blieb ihm keine andere Waffe übrig, als dieses System Pantheismus im gemeinsten und gröbsten Sinn zu schelten und auf jede Weise es zu verfolgen. Die Philosophie *darf* sich aber nicht bloß mit dem Höchsten abgeben, sie muß, um wirklich alles befassende Wissenschaft zu seyn, das Höchste mit dem Tiefsten *wirklich* verknüpfen. Wer die Natur als das schlechthin Ungeistige zum voraus wegwirft, beraubt sich dadurch selbst des Stoffes, in und aus welchem er das Geistige entwickeln könnte. Die Kraft des Adlers im Flug bewährt sich nicht dadurch, daß er *keinen* Zug nach der Tiefe empfindet, sondern dadurch, daß er ihn überwindet, ja ihn selbst zum *Mittel* seiner Erhebung macht. Der Baum, der seine Wurzeln tief in die Erde schlägt, kann wohl noch hoffen, den blüthe-schweren Wipfel zum Himmel zu treiben, aber die Gedanken, welche sich gleich von vornherein von der Natur trennen, sind wie wurzellose Pflanzen oder höchstens jenen zarten Fäden zu vergleichen, die zur Zeit des Spätsommers in der Luft schwimmen, gleich unfähig den Himmel zu erreichen und durch ihr eignes Gewicht die Erde zu berühren. Ein solcher alter-Jungfern-Sommer von Ideen findet sich auch *vorzüglich* nur in Jacobis übrigens geistreich und zierlich ausgedrückten Gedanken.

Das Ende der Jacobischen Philosophie ist also das allgemeine Nichtwissen. Wenn Jacobi behauptet, daß die Philosophie gerade das, was von ihr am eifrigsten begehrt wird, nämlich Aufschluß über das jenseits der Grenzen der gemeinen Erfahrung Liegende, nicht gewähren könne, so ist er hierin mit dem Rationalismus völlig einverstanden und übereinstimmend, nur darin verschieden, daß er wegen alles dessen, was eigentlich der höchste Preis der Philosophie seyn sollte, an die Nichtphilosophie, an das Nichtwissen verweist — an das Gefühl, an eine gewisse Ahndung, oder auch wohl, besonders in seinen früheren Schriften, an den Glauben, dem er nachher (weil für eine ganz rationalistische Zeit der Glaube etwas Anstößiges hatte) unmittelbares Vernunftwissen substituirte, das indeß ebenso wenig als das Gefühl sich zu Wissenschaft sollte gestalten können (Widerspruch). Diese Auskunft wegen alles wahrhaft und im eigentlichen Sinn Positiven den Menschen an den Glauben zu verweisen, war übrigens nicht eine der Jacobischen Philosophie eigenthümliche, sie war von jeher gebräuchlich: denn von jeher mußte die Inhaltslosigkeit der gewöhnlichen Philosophie gegen den reichen Inhalt der Offenbarung auffallen. Da es sich hier um das Verhältniß von Wissen und Glauben handelt, so will ich mich hierüber erklären. Man muß folgende Unterschiede machen. 1) Diejenigen, die gegen die Philosophie gleichgültig sind, oder deren Interesse es sogar ist, daß sie als mangelhaft erscheine, führen eben das an, daß der Glaube, worunter sie aber den historischen, christlichen verstehen, enthalte, was die Philosophie nicht enthalte und nicht zu enthalten fähig sey. Dabei bleiben also Wissen und Glaube, oder Philosophie und Glaube außereinander, wie zwei getrennte Gebiete, und man begreift diesen Gegensatz ganz wohl, und sieht sogar ein, wie er seit der Emancipation der Philosophie durch Cartesius entstehen mußte. Denn von da an ließ die Philosophie den Inhalt der positiven Religion außer sich stehen. (Cartesius protestirt in allen seinen Werken, daß er nichts den Lehren der Kirche entgegen behaupten wolle; dagegen geht er darauf aus, sich den Stoff seiner Philosophie ganz auf eigne Faust zu verschaffen. Da nun aber die Philosophie — schon von der Scholastik her gewohnt, den positiven

Inhalt nur vorauszusetzen — jetzt ganz unabhängig von ihm sich machte, so mußte sie natürlich ins Negative gerathen). Weniger begreiflich ist es nun aber 2) wenn dieser Unterschied zwischen Glauben und Wissen in das Wissen, in die Philosophie selbst verlegt wird, so daß sowohl das Wissen als der Glaube — beide philosophisch seyn sollen, also ein philosophisches Wissen auf der einen und ein philosophischer Glaube auf der andern Seite behauptet wird. Immer kann dieß aber noch auf zweierlei Art geschehen, entweder so daß Glaube und Wissen dabei als einig (wenigstens nicht als sich widerstreitend), oder daß sie als einander entgegengesetzt gedacht werden. Das Letzte ist der Fall bei Jacobi, der dem Wissen zuschreibt, daß es unvermeidlich auf Fatalismus und Atheismus führe, dem Glauben aber, daß er allein zu einem Gott führe, der Vorsehung, Freiheit und Wille sey. Wenn nun aber, bei solcher Entgegensetzung, der Glaube und das Wissen, beide in der Philosophie, also philosophisch seyn sollen (und gewiß Jacobi machte seiner Lehre vom Nichtwissen ohngeachtet sehr bestimmten Anspruch, doch auch eine philosophische Lehre aufgestellt zu haben), so mußte sowohl der Glaube als das Wissen philosophisch erklärt werden. Ein System aber, das ein philosophisches Wissen und einen diesem total entgegengesetzten, doch ebenfalls philosophischen Glauben behauptete, müßte, um auch nur formell bestehen zu können, das System eines philosophischen, d. h. philosophisch begriffenen, Dualismus seyn. Man könnte sich ein solches System etwa auf folgende Art denken. Auf der einen Seite wäre das rationale oder bloß substantielle Wissen als vollendet gedacht, so nämlich, daß nun die Vernunft sich in der That als alles Seyn erkennte — nämlich als alles endliche Seyn (denn wenn sie sich unbedingt als alles Seyn erkennte, so müßte sie sich auch als Gott erkennen, und Gott wäre nichts als die Vernunft). Als alles endliche Seyn, oder um bestimmter zu sprechen, als Princip alles endlichen Seyns würde das Wissen eben dann sich erkennen, wenn es sich in seiner reinen Subjektivität erkannt hätte, welche Subjektivität (als in ihrer Art unendlich) dann von selbst das Verhältniß zu einer ebenso unendlichen Objektivität in sich schlöße. Der bis dahin von der Vernunft zurück-

gelegte Weg, der sie zur Erkenntniß ihrer selbst als der allgemeinen Substanz geführt hätte, wäre eben der Weg des vollendeten Wissens, das Wissen würde aber eben in diesem Ziel, in dieser Vollendung auch sich als bloße Sub-stanz erkennen, und so nothwendig das, dem es Substanz oder unterworfen ist, oder gegen das es sich als das bloß nicht Seyende verhält, von sich unterscheiden, und es bestimmen als das nicht bloß substantiell oder subjektiv Seyende, sondern als das in reiner unendlicher Objektivität — in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität — seyende. In diesem letzten Akt würde es sich daher vielmehr als das — nicht alles, nämlich nicht auch das wahrhaft Objektive seyende erkennen, und in dieser Vernichtung seiner selbst als des alles seyenden eben jenes unendlich positiv- oder objektiv-Seyende — in Gott setzen. Dieser letzte Akt des Gottsetzens würde eben darauf beruhen, daß es aus seiner früheren Selbst-Objektivität (Selbst-Objektseyn) in die völlige Subjektivität zurückgetreten wäre; dieser Akt wäre nothwendig selbst ein subjektiver Akt, vergleichbar etwa dem Akt der Andacht, die eben auf einer solchen Selbstvernichtung gegenüber von einem Höheren beruht, gegen das wir uns in das Verhältniß des völligen Subjekt-, d. h. nicht-selbst-Seyns, setzen. Dieser rein subjektive Akt könnte dann wohl auch dem Wissen gegenüber als ein Akt des Glaubens oder selbst als Glauben bezeichnet werden — und zwar aus folgendem Grund. Das Wissen versichert sich des überschwenglich Seyenden durch seine Selbstvernichtung; aber es sieht das überschwenglich Seyende nicht, solang noch ein Rest von Objektivität in ihm ist, solang es sich nicht vernichtet hat, es vernichtet sich also nur im Glauben, daß ihm durch diese Selbstvernichtung — gleichsam als Preis seiner aufgegebenen Selbstheit — das Ueberschwengliche werde. Gleichwohl, da es sich nur als selbst Objektives, nicht auch als Subjektives vernichtet, und da es vielmehr erst in der Subjektivität vollendetes Wissen ist (vorher, solang es noch objektiv seyn wollte, war es das Producirende der Natur), so bliebe es gerade als Wissen stehen, und das letzte, gleichzeitige Resultat wäre — das vollendete und das im Glauben sich selbst vernichtende, aber eben damit das wahrhaft Positive und Göttliche

setzende Wissen. Auf diese Art also wäre innerhalb der Philosophie selbst ein Uebergang von Wissen zu Glauben. Jacobi war indeß weit entfernt von einer solchen Erklärung. Das Ende seiner Philosophie ist eine reine Dissonanz, die durch nichts, durch keine höhere Idee aufgelöst ist.

Ohnedieß würde eine Erklärung, wie die eben angedeutete, nur in einem System denkbar seyn, das auch die Antwort auf folgende nothwendig sich aufdringende Fragen enthalten müßte. Wenn das, was in seiner Innerlichkeit das reine Wissen — insofern das nicht Seyende ist (denn das Wissende ist gegen das Seyende nothwendig das nicht selbst Seyende) — wenn also dieses, was in seiner Innerlichkeit das reine Wissen und das nicht Seyende ist, in seinem Außersichseyn das Erzeugniß des objektiven Seyns ist, woher kommt diesem Princip die Macht, sich objektiv, als seyend zu setzen, da es doch das nicht seyende — nicht nur seyn soll, sondern auch ursprünglich gewiß ist? Woher seine Ex=sistenz, d. h. sein außer Sich, außer dem Ort Seyn, wo es eigentlich seyn sollte, nämlich außer dem Innern? Wenn es in dieser Aeußerlichkeit das Welt erzeugende Princip ist, wie ist es äußerlich geworden? Denn äußerlich geworden muß es seyn. Weil es nicht äußerlich seyn soll, wie das Ende zeigt, so konnte es auch nicht ursprünglich äußerlich seyn. Und wenn es denn ursprünglich innerlich ist oder war, wie war es als innerlich gesetzt? Denn dieß muß ja doch auch erklärt werden. Kurz jene Erklärung wäre selbst nur in einem System möglich, das schon ein geschichtliches wäre, oder dem geschichtlichen sich annäherte. Ein solches aber hat Jacobi ein für allemal für unmöglich erkärt; denn was das Wissen betrifft, stimmte er ganz dem Rationalismus bei. Wenn man ihm also ein System zuschreiben will, so kann man seine Philosophie nur als eine absolut dualistische ansehen, aber man muß hinzusetzen: sie ist ein völlig unaufgelöster, aber eben darum selbst nicht erklärter Dualismus. Auf der einen Seite ist Freiheit, auf der anderen Nothwendigkeit, aber wie — wenn Freiheit ist — dann auch Nothwendigkeit, oder wenn Nothwendigkeit, dann auch Freiheit besteht, und wie beide zusammenhangen, darüber ist nach ihm nicht nur nichts zu wissen, sondern sogar nichts zu denken. Jacobi

erklärte jenen Gegensatz als einen so unversöhnlichen, daß eine Vereinigung selbst nicht denkbar sey.

Die billigste Ansicht, die man nach dem allem von Jacobi noch fassen könnte, wäre die, ihn als auf der Grenze zweier Zeiten stehend zu betrachten, der einen, die vor ihm als eine öde, unerquickliche Wüste lag, und die er als eine solche wohl empfand, der anderen, in die er nur als in ein gelobtes Land aus weiter Ferne hineinsah; doch ist zwischen ihm und dem israelitischen Gesetzgeber, der sein Volk durch die Wüste führte, der große Unterschied, daß Mose zwar selbst nicht in das gelobte Land kommen sollte, aber doch, daß sein Volk hineinkommen und in ihm einst wohnen werde, mit Gewißheit und höchster Zuversicht voraussah, Jacobi aber nicht nur selbst nicht hineinkam, sondern auch behauptete, es sey unmöglich, daß je ein anderer hineinkomme. Darnach müssen wir ihn als einen lebendigen Widerspruch gegen eine frühere Zeit und als unfreiwilligen Propheten einer besseren ehren und anerkennen, als einen unfreiwilligen, weil er diese Zeit, die nach seiner Meinung nie kommen konnte, auch nicht voraussagen wollte, als einen Propheten aber, weil er sie gegen seinen Willen voraussagte, wie der Seher Bileam, der gekommen war, Israel zu fluchen, und es segnen mußte.

Es gibt ein solches Wissen, das Jacobi nicht erkennen wollte, und das, indeß es von einer Seite ein rationalistisches ist, von der andern den Glauben auch materiell, seinen Gegenständen nach in sich schließt — ein Wissen, das Freiheit und Vorsehung als Ursache der Welt, das Freiheit des menschlichen Willens, individuelle Fortdauer nach dem Tode, und was der Glaube sonst verlangt, wirklich begreift — das jedoch den Glauben nicht bloß in diesem Sinn nicht ausschließt, sondern das ihn, auch formell, wesentlich in sich selbst hat.

Ich will hier nur vor allem an den allgemeinen und beständigen Sprachgebrauch erinnern, nach welchem Glauben dem Wissen nicht schlechthin und in jedem Sinn, sondern nur dem unmittelbaren Wissen, dem Schauen, entgegengesetzt wird, wie schon aus dem einzigen Spruch erhellen würde: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

Dem mittelbaren, dem nur durch Vermittlung möglichen Wissen ist also der Glaube durchaus nicht entgegen, sondern wesentlich mit diesem verbunden, so daß wo mittelbares Wissen ist, nothwendig auch Glauben ist, und Glauben eben vorzüglich im mittelbaren Wissen sich zeigt und berührt. Glauben heißt im gemeinen Leben dasjenige mit Zuversicht für möglich halten, was unmittelbar unmöglich, was nur vermöge einer Folge und Verkettung von Umständen und Handlungen, kurz was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen möglich ist. Insofern, kann man sagen, geschieht alles im Glauben. Der Künstler, der den Marmor vor sich hat, aus dem ein Kunstwerk hervorgehen soll, sieht dieses Kunstwerk nicht; hätte er jedoch nicht den Glauben, d. h. die Zuversicht, daß das, was er jetzt nicht sieht, durch seine Bemühung, durch eine Folge von Handlungen, die er mit dem Marmor vornimmt, sichtbar werden könne, so würde er nie die Hand anlegen. Glaube setzt immer ein Ziel voraus, und ist wesentlich bei jedem Thun, das etwas Bestimmtes erreichen will. Columbus glaubte an die Existenz eines zu seiner Zeit unbekannten Welttheils und steuerte muthig nach Westen. Könnten wir sagen: Columbus habe an diesen Welttheil geglaubt, wenn er die spanische Küste nie verlassen hätte? Glaube ist daher nicht, wo nicht zugleich Wollen und Thun ist; glauben und dabei sich nicht bewegen, ist Widerspruch, wie es Widerspruch ist, wenn man vorgibt an das Ziel zu glauben und sich nicht regt, es zu erreichen. Es war also ein Widerspruch, wenn Jacobi sich eines Glaubens rühmte, und dabei die Hände in den Schooß legte. Der wahre Glaube hätte sich hier dadurch bewähren müssen, daß keine Anstrengung gescheut würde, um jene Vermittlungen zu entdecken, durch welche das, woran der Glaube glaubt, auch der Vernunft und der strengsten Wissenschaft einleuchtend gemacht wurde. Ist der Glaube ein nothwendiges Ingrediens jedes auf ein Ziel gerichteten Thuns, so ist er auch ein wesentliches Element der wahren Philosophie. Alle Wissenschaft entsteht nur im Glauben; wer die ersten Sätze des Euklid so eben gelernt hat, würde die höchsten Leistungen der Geometrie nicht nur für unmöglich halten, er würde sie nicht

einmal verstehen — dieselben, die er dann ganz leicht begreift, wenn er durch alle Vermittlungen hindurchgegangen ist. Alle Wissenschaft, und so insbesondere die Philosophie schließt den Glauben als ein eben in ihr sich Bewährendes fortdauernd, also immanenter Weise und wesentlich in sich. Die also, welche Wissen und Glauben trennen, ja entgegensetzen, gehören zu der leider heutzutag ungemein zahlreichen Klasse von Menschen, die selbst nicht wissen, was sie wollen, das Traurigste, was irgend einem mit Vernunft begabten Wesen begegnen kann. Entweder nämlich denken sich solche Gläubige unter Glauben kein Schauen, so müssen sie nicht das Wissen überhaupt, und damit auch das mittelbare Wissen, verwerfen, sondern nur um so mehr dieses anerkennen, oder sie verstehen unter Glauben ein unvermitteltes Erkennen, ein wahres Schauen, so müssen sie sich nicht Vernunftgläubige nennen, sondern denen sich gleichstellen, die sich für unmittelbar Gottbegeisterte ausgeben, und daher auch nicht Philosophen, sondern Theosophen sich nennen.

In Bezug auf die Philosophen des Nichtwissens bekennen sich zwar die Theosophen ebenso wie diese als nicht wissenschaftlich Wissende, darum aber keineswegs wie jene als überall nicht Wissende, sondern vielmehr als in hohem Grade, ja wir müssen sagen als vorzugsweise oder im höchsten Maße Wissende. So arm und inhaltsleer die Lehre des Nichtwissens sich zeigt, so reich und inhaltsvoll erscheint dagegen der Theosophismus, welcher ganz im Schauen oder in der unmittelbaren Erfahrung zu seyn sich rühmt, und wie durch eine Verzückung alle Dinge zu sehen, wie sie in Gott sind, in ihrem wahren ursprünglichen Verhältniß.

Diese Form des Empirismus behauptet also nicht ein bloßes, übrigens nichts aussprechendes, höchstens polemisch, d. h. negativ, sich äußerndes Gefühl, nicht ein unmittelbares Vernunftwissen, das doch nicht zum Wissen sich gestalten kann, sondern sie schreibt sich ein unmittelbares Schauen der göttlichen Natur und der göttlichen Entstehung der Dinge zu. (Theosophismus ist also eine zweite Unterabtheilung derjenigen Philosophie, welche sich auf unmittelbare innere Erfahrung zu gründen vorgibt). Weil dieses Schauen sich nicht mittheilen läßt und

daher etwas Geheimnißvolles, Mystisches ist, so ist insofern der Theosophismus eine Art von Mysticismus. Es gibt nämlich 1) einen bloß praktischen oder subjektiven Mysticismus, der gar keinen Anspruch auf Wissenschaft macht. Es gibt aber auch 2) einen objektiven Mysticismus, der Anspruch auf objektive Erkenntniß macht. Dieser ist der Theosophismus, der speculativer oder theoretischer Mysticismus ist, und obgleich der wissenschaftlichen (rationalen) Form sich begebend, nichtsdestoweniger auf einen speculativen Inhalt Anspruch macht.

Wie läßt sich nun jenes unmittelbare Schauen des Göttlichen nicht nur, sondern selbst des Hergangs der Schöpfung oder eigentlich der Emanation, des Werdens der Dinge aus Gott, das der Theosoph behauptet, etwa rechtfertigen? Wenn Sie sich zurückrufen, was bei Gelegenheit der Naturphilosophie ausgesprochen worden, so ist das im Menschen sich selbst Bewußte und zu sich Gekommene — dieses ist das durch die ganze Natur Hindurchgegangene, das gleichsam alles getragen, alles erfahren hat, das aus der Selbst-Entfremdung wieder in sich, in sein Wesen Zurückgebrachte. Ist es aber der zurückgebrachte Anfang, so ist das Wesen des Menschen wieder das, was im Anfang der Schöpfung war, es ist nicht mehr dem Erschaffenen, sondern es ist wieder der Quelle der Schöpfung gleich — das menschliche Bewußtseyn ist also, indem es das Ende ist, zugleich auch wieder der Anfang der Schöpfung; **ihm** also müßte die ganze Bewegung von Anfang bis zu Ende durchsichtig seyn, es wäre eingeborene Wissenschaft, gleichsam von Natur schon, durch sein eignes Werden das universell Wissende. Aber so findet es sich ja nicht, und wenn eine solche Wissenschaft auch substantiell noch im Wesen des Menschen gedacht wird, so ist sie wenigstens nicht aktuell in ihm, sondern verdunkelt und in die tiefste Potentialität versenkt. Dieß kann sich nun, jene Theorie (daß das im Menschen sich Bewußte durch die ganze Schöpfung hindurchgegangen ist) als richtig vorausgesetzt, daraus erklären, daß das Wesen des Menschen nicht an dem Ort geblieben, in den es durch die ursprüngliche Schöpfung gesetzt war, daß der Mensch seine universelle oder centrale Stellung gegen die Dinge wieder verloren, selbst

wieder zum Ding geworden ist, indem er in seiner Freiheit von allen Dingen und über ihnen als Princip, als Quelle, sich sehend in dieser Allgemeinheit nicht zu bleiben wußte, sondern sich als eine Besonderheit wollte, nach einem **eignen** Seyn verlangte, und so den Dingen gleich wurde, ja zum Theil unter sie zu stehen kam, aus der Centralanschauung, in der er ursprünglich war, gesetzt wurde, und dem peripherischen Wissen anheimfiel, wo die Dinge nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen ihn selbst — äußere, nicht nur sich selbst untereinander, sondern auch **ihn** ausschließende sind. Eine solche Katastrophe des menschlichen Wesens ist unter dieser oder jener Form in allen Religionen, in der christlichen unter dem Namen eines Falls, angenommen. Jenes Centralwissens ist also der Mensch verlustig gegangen. Dieß gesteht selbst der Theosoph zu. — Aber, sagt man, diese Katastrophe auch angenommen konnte doch die Substanz des menschlichen Wissens nicht aufhören, substantiell oder materiell noch immer das alles Wissende zu seyn, sie hörte nicht auf das zu seyn, in welchem die Materie alles Wissens enthalten, nur das aktuell alles Wissende, welches jetzt als bloß des Wissens Begieriges (als Verstand) außer dem Menschen ist, war sie nicht mehr. Der Mensch ist also nicht mehr an dem Ort, an den er — durch die Schöpfung selbst — gesetzt war; durch eine falsche Ekstasis ist er außer dem Centrum gesetzt, in dem er der Wissende aller Dinge war. Sollte er nun nicht durch eine umgekehrte Ekstasis sich wieder dahin versetzen, in den Mittelpunkt der Dinge und damit in die Gottheit selbst verzückt werden können? — So müßte der Theosophismus sich erklären.

Auf die Frage über die Möglichkeit außerordentlicher Zustände des menschlichen Wesens können wir nun hier nicht eingehen (Psychologie), aber gesetzt, es müßte für einzelne Menschen die Möglichkeit einer solchen Wiederversetzung in das ursprüngliche Wesen, in das Centrum, einer Steigerung der Innerlichkeit bis zum Versinken in die Gottheit zugegeben werden, so wäre dieser Zustand nur dem zu vergleichen, von dem der Apostel (1. Kor. 14), sagt, daß in ihm die Sprache und die Erkenntniß aufhöre, nämlich eben die mittelst der Sprache sich auseinandersetzende, discursive, mit Unterscheidung verbundene

Erkenntniß. Ein solcher Zustand würde dann aber auch alle Mittheilung von Erkenntniß unmöglich machen; was ein solcher Entzückter selbst vernähme, wären, wie es der Apostel (2. Kor. 12, 4) von sich sagt, *ἄρρητα ῥήματα*, nicht auszusprechende Worte. Ferner, an wen sollte er doch diese Erkenntniß mittheilen? Unstreitig doch an die, die außer diesem Zustand sind, für die er also eben darum absolut unverständliche Worte spräche. Sein Reden wäre, wie jenes räthselhafte mit Zungen Reden, wovon der Apostel spricht, der übrigens (1. Kor. 14, 19) selbst sich erklärt: Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Sinn (d. h. bei dem ich selbst eines Sinnes mir bewußt bin), auf daß ich auch andere unterweise, als zehntausend Worte mit Zungen, wo also der Gegensatz zeigt, daß mit Zungen reden so viel ist, als für andere unverständlich reden. Unverständlich in hohem Grade sind nun großentheils auch die Reden der theoretischen Mystiker, der eigentlichen Theosophen, und wir sehen sie nicht in der seligen Ruhe, in der wir die eigentlich Verzückten uns denken müßten, sondern in einem gewaltigen Ringen, in einem großen Kampf sich abmühend; ihre Aeußerungen sind so unfreiwilliger Art, daß wir sie als in einem Proceß begriffen denken müssen. Wären sie wirklich im Centro, so müßten sie verstummen, aber — sie wollen doch zugleich reden, sich aussprechen, und für die sich aussprechen, die außer dem Centro sind. Hierin der Widerspruch des Theosophismus. Wenn jenes Princip, in dem sich zwar der Eindruck, aber nur der verwischte Eindruck, das Chaos aller früheren Momente, nur als Gefühl findet, wenn dieses für sich, also mit Zurückstoßung des freien Geistes (der ihm im jetzigen Zustand als Moderator, als Entbinder beigegeben ist), wirken will, so kann es nur als eine ihrer selbst nicht mächtige Natur erscheinen. Der individuelle Geist, in dem es auf solche Weise wirkend wird, verliert alles Maß, und ist nicht Meister seiner Gedanken, sondern im vergeblichen Ringen, das, was er auszusprechen keine Mittel hat, dennoch auszusprechen, ist er ohne alle Sicherheit, (wie Jakob Böhme selbst von seinem Geist sagt) „was er trifft, das trifft er", jedoch ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinstellen, und im Verstande als in einem Spiegel (in der

Reflexion) beschauen zu können; anstatt Herr des Gegenstandes und über ihm zu seyn, wird der Theosoph vielmehr selbst zum Gegenstand, anstatt zu erklären, wird er selbst zum Phänomen, das Erklärung verlangt. Ich spreche von denen, die wahrhaft ursprünglich und durch eine wahrhafte Eigenthümlichkeit ihrer Natur Theosophen sind, nicht von solchen, die nur als irrende Ritter gleichsam auf wissenschaftliche Abenteuer ausgehen oder den Theosophismus affektiren, um sich das Ansehen tiefer Einsicht zu geben, und weil sie damit schneller und leichter als mit redlicher wissenschaftlicher Arbeit Aufsehen erregen zu können meinen. Der Theosophismus streitet ganz gegen die Bestimmung des jetzigen Lebens, der Theosoph beraubt sich selbst des höchsten Vortheils des gegenwärtigen Zustandes, des distinktiven, unterscheidenden, alles auseinanderlegenden und auseinanderhaltenden Erkennens, das allerdings auch ein Uebergang ist, aber so wie das ganze gegenwärtige Leben Uebergang ist. Unsere Bestimmung ist nicht, im Schauen zu leben, sondern im Glauben, d. h. im vermittelten Wissen. Unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweis, successiv, nach Abstufungen und Abtheilungen erzeugt werden. Wer das Wohlthätige der Auseinandersetzung seiner Gedanken, einer successiven Erzeugung von Wissen und Erkenntniß je gefühlt hat, der wird, so zu sagen, um keinen Preis jene besonnene Doppelheit aufgeben. Im Schauen an und für sich ist kein Verstand. In der äußern Welt sieht ein jeder mehr oder weniger dasselbe, und doch kann es nicht jeder aussprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu seiner Vollendung zu gelangen, gewisse Momente: eine Reihe aufeinanderfolgender Processe, wo jeder folgende in den vorhergehenden eingreift, bringt es zu seiner Vollkommenheit; diesen Verlauf, in der Pflanze z. B., sieht der Bauer so gut wie der Gelehrte, und kennt ihn doch nicht eigentlich, weil er die Momente nicht auseinanderhalten, nicht gesondert, nicht in ihrer Entgegensetzung aussprechen kann. Ebenso — könnte der Mensch auch jenen transscendenten Proceß, durch den alles geworden ist, in sich selbst erfahren, wie der Theosoph sich deß rühmt, so würde dieß doch nicht zu wirklicher Wissenschaft führen. Denn alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist für sich stumm und bedarf eines vermittelnden Organs,

um ausgesprochen zu werden; fehlt dieses dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so ist er, wie gesagt, eins mit dem Gegenstand, und für jeden Dritten etwas ebenso Unverständliches wie der Gegenstand selbst. Alles, was in jenem Princip, das wir die eigentliche Substanz der Seele nennen können, potentiâ enthalten ist, muß erst zur wirklichen Reflexion (im Verstand, oder im Geist) gebracht werden, um zur höchsten Darstellung zu gelangen. Hier geht also die Grenze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaft Liebende keusch zu bewahren suchen wird, ohne sich durch die scheinbare Fülle des Stoffs in den theosophischen Systemen verleiten zu lassen. Denn freilich unterscheidet sich z. B. jene frühere Philosophie des Nichtwissens von der Theosophie hauptsächlich durch ihre absolute Substanzlosigkeit. Die beiden Formen haben sich gleichsam in die zwei Principien getheilt, aus deren Zusammenwirkung allein wirkliche Wissenschaft entsteht. In Jacobis Philosophie ist jenes Princip, von dem wir sagen können, es sey das substantiell nicht wissende, aber eben darum nach Wissen begierige, hungrige, der Verstand. Jacobis Gefühl ist eigentlich nur der Hunger nach Wissen. Der Verstand, das positive Princip des Wissens, ist in dieser Philosophie eine Art von Halbwille, der nicht die Kraft hat, das bloße Gefühl, von dem er getrieben ist, als Gefühl aufzuheben, wie das Gefühl des Hungers sich aufhebt durch Anziehen oder Zusichnehmen der Nahrung. Jacobi greift die Substanz nicht an, er stößt sie sogar von sich, und läßt daher auch die Natur ganz außer sich; seine Philosophie ist ein Gegensatz gegen alle Naturphilosophie. Der Theosoph aber, in dem Verhältniß als er speculativ ist, ist er auch wesentlich und hauptsächlich Naturphilosoph. Aber wie die Philosophie des Nichtwissens an Mangel, so leidet er an Ueberfüllung mit dem bloßen Stoff des Wissens. Ich habe mit der bisherigen allgemeinen Schilderung des Theosophismus zugleich das merkwürdigste Individuum dieser Gattung, den berühmten Jakob Böhme geschildert[1].

[1] Weiteres über Jakob Böhme s. 2. Abth., Bd. III, S. 123. D. H.

Man muß Jakob Böhme, bei dem alles noch lauter und ursprünglich ist, wohl unterscheiden von einer andern Klasse von Mystikern, bei denen nichts Lebendiges und Ursprüngliches mehr anzutreffen, alles schon corrupt ist; in diese Klasse gehört besonders der bekannte St. Martin, man hört in ihm nicht mehr, wie in J. Böhme den ursprünglich ergriffenen, sondern nur noch den Concipisten oder Sekretär fremder Ideen, die noch überdieß schon zu Zwecken anderer Art zubereitet sind; was bei J. Böhme noch lebendig ist, ist bei ihm abgestorben, nur gleichsam noch das Cadaver, die einbalsamirte Leiche, die Mumie eines ursprünglich Lebendigen, wie sie in geheimen, zugleich alchemische, magische theurgische Zwecke verfolgenden Gesellschaften vorgezeigt wird. Vor solchen Mysterien zu warnen, ist Pflicht, zumal wenn man weiß, wie man leicht wissen kann, daß dieser Mysticismus seine Anhänger nicht in den gesunden, sondern gerade in den corruptesten Klassen der Gesellschaft gefunden hat. Ein solcher mit Gewürz, wo nicht mit weit schlimmeren Ingredienzen angesetzter Wein, höchstens gut und dazu bestimmt, einen längst abgestumpften Geschmack noch zu erregen, gehört in die Hexenküche, dahin es Goethe im Faust verwiesen hat. Deutsche Jugend aber möge Gott vor solchem und ähnlichem Höllengebräu jetzt und immer bewahren!

Heutzutag wird der Begriff Mysticismus, Mystiker von Unwissenden auf die seltsamste Art gebraucht, indem sie z. B. jeden, der überhaupt nur an eine Offenbarung glaubt, geschähe dieß übrigens im geschichtlichsten Sinn, schon einen Mystiker nennen. Solchen Leuten wäre z. B. auch Johannes Müller ein Mystiker. Aber dieß ist ein Mißbrauch einer alles zusammenwerfenden, weder Begriffe noch Worte unterscheidenden Zeit. Die falsche Anwendung der Worte: mystisch, Mysticismus, hat aber ihren Grund in einem noch allgemeineren Mißverstand dieser Worte, indem man nämlich derselben sich bedient, um eine gewisse materielle Beschaffenheit von Lehren oder Behauptungen anzudeuten. Der kurze Begriff von mystisch, den sich viele gemacht haben, ist dieser: alles, was über mein individuelles Begreifungsvermögen hinausgeht, werde ich mystisch nennen — gesetzt selbst, es wäre ein Satz, der durch rein

wissenschaftliche und vollkommen methodische Entwicklung gewonnen wäre, denn es soll einmal nichts über unser Begreifungsvermögen hinausgehen, noch soll jemand erreicht zu haben behaupten, was wir ein für allemal als nicht zu erreichen erklärt haben. Dieser Kunstgriff, gegen eine Behauptung, die vor allem geprüft werden sollte, durch ein bloßes Wort ein Präjudiz zu begründen, ist freilich leichter als wissenschaftliche Untersuchung. *Τὸ μυστικόν* heißt alles, was verborgen, geheim ist. Materiell betrachtet ist aber alles verborgen, alles mystisch, und diejenigen, welche sich am meisten wissen mit dem beliebten Wort: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist", erklären ja eben damit die Natur selbst für mystisch. In der That das vorzugsweise Mystische ist gerade die Natur, und in der Natur wieder das am meisten Materielle, und was vielleicht jene Feinde aller Mystik für das am wenigsten Mystische halten, z. B. ihr Gefühl für gutes Essen und Trinken — die Sinnlichkeit überhaupt und die Wirkungsweise der Sinne, dieß ist doch wohl von allem, was in der Natur vorkommt, das Allerverborgenste. Solche Worte übrigens, mit welchen man zum voraus gewisse Begriffe und Behauptungen auszuschließen oder zum Verstummen zu bringen sucht, sind ganz würdig einer liberal zu seyn sich rühmenden, wahrhaft aber im höchsten Grad illiberalen Zeit, in welcher die Geistesbeschränktheit, die Seichtigkeit und die offenbare Unwissenheit die Denkfreiheit für sich begehrt, die sie nur allein der Einsicht und dem Genie versagt.

Das Wort „mystisch" hat in der Literatur zunächst immer nur eine formelle Unterscheidung bezeichnet. Wollte man diesen Begriff auf das Materielle ausdehnen, so müßte z. B. der Rationalismus in seiner höchsten, objektiven Gestalt Mysticismus genannt werden, denn beide stimmen der Materie, dem Inhalt nach überein, beide kennen nur die substantielle Bewegung [1]. Dennoch ist der Mysticismus von jeher bestimmt worden als ein Gegensatz des Rationalismus. Mystiker ist also niemand durch das, was er behauptet, sondern durch die Art, wie er es behauptet. Mysticismus drückt nur den Gegensatz gegen formell wissenschaftliche Erkenntniß aus. Keine Behauptung ist

[1] Vgl. 2te Abth., Bd. III, S. 124. D. H.

bloß des Inhalts wegen, sey er auch übrigens beschaffen wie er wolle, mystisch zu nennen, selbst dann nicht, wenn sie zufällig diesem Inhalt nach mit der Behauptung irgend eines Mystikers übereinstimmen sollte. Denn wenn man alles das nicht behaupten sollte, was irgend einmal auch ein Mystiker behauptet hat, so dürfte man am Ende gar nichts behaupten. — Mysticismus kann nur jene Geistesbeschaffenheit genannt werden, welche alle wissenschaftliche Begründung oder Auseinandersetzung verschmäht, die alles wahre Wissen nur von einem sogenannten inneren, auch nicht allgemein leuchtenden, sondern im Individuum eingeschlossenen Licht, aus einer unmittelbaren Offenbarung, aus bloßer ekstatischer Intuition oder aus bloßem Gefühl herleiten will, wie denn, wenn man sich über den Ausdruck versteht, z. B. auch die Jacobische Gefühlsphilosophie mystisch genannt werden kann und oft genug so genannt worden ist; nur daß es ihr gänzlich an dem substantiellen Inhalt des eigentlich-speculativen Mysticismus fehlt. Dieselbe Wahrheit kann also bei dem einen mystisch seyn, die bei dem andern wissenschaftlich ist, und umgekehrt. Denn bei dem, der sie aus einer bloß subjektiven Empfindung oder aus einer angeblichen Offenbarung ausspricht, ist sie mystisch; bei dem, der sie aus den Tiefen der Wissenschaft herleitet und sie daher auch allein wahrhaft versteht, ist sie wissenschaftlich.

Das wahre Kennzeichen des Mysticismus ist der Haß gegen klare Einsicht — gegen Verstand, der in unserer Zeit ein so erwünschtes Uebergewicht erhalten, — gegen Wissenschaft überhaupt. Da nun aber nicht bloß Mystiker, sondern gar viele von denen, welche über und gegen Mysticismus schreien, ebenso sehr als irgend ein Mystiker Feinde der Wissenschaft sind, so müßte man eigentlich sie selbst Mystiker nennen, wenn man nicht vorzöge, sie für die wahren und eigentlichen Obscuranten zu erklären.

Ueber den nationellen Gegensatz in der Philosophie.

Wer unserer geschichtlichen Entwicklung bis hieher gefolgt ist, konnte leicht die Bemerkung machen, daß diese im Fortschreiten mehr und mehr auf deutsche Philosophie sich zusammenzog. Wenn er nun ferner aus diesen Vorträgen die Art deutscher Philosophie, und um was es der Philosophie in Deutschland zu thun ist, kennen gelernt hat, und einen Blick werfen will auf den Zustand der Philosophie in dem übrigen Europa, so wird er nicht umhin können zu urtheilen: Philosophie in diesem Sinn existire zwar in Deutschland, aber nicht in der Welt. Dieß ist aber bedenklicher, als man auf den ersten Blick glauben möchte. Denn wenn wir jenen Sinn nicht für einen bloß zufälligen, sondern wesentlichen halten müssen, so wäre man dann genöthigt, weiter zu sagen: es gebe überhaupt nur eine Philosophie in Deutschland, aber nicht in der übrigen Welt. Es ist also wohl der Mühe werth, am Ende dieser Entwicklung die Frage aufzuwerfen, ob und inwiefern diese Differenz zwischen den Deutschen und den andern europäischen Nationen wirklich existire, und in diesem Fall, wie sie zu begreifen und zu erklären sey. Da nun aber der Unterschied selbst gar nicht abzuleugnen scheint, da es offenbar ist, daß während die Deutschen noch immer ein großes Interesse des Gemüths und Geistes für Philosophie an den Tag legen, die andern europäischen Völker, Engländer und Franzosen insbesondere, eine große Abneigung gegen Speculation zeigen, und den Betrieb wissenschaftlicher Philosophie seit geraumer Zeit ganz aufgegeben haben, so scheint zunächst bloß von der Ursache dieses Unterschieds die Rede seyn zu können. Da möchte es denn aber schwer seyn, eine allgemein gültige

Antwort, d. h. eine solche zu finden, die der Deutsche ebensowohl als der Franzos, und umgekehrt der Engländer ebensowohl als der Deutsche anzuerkennen geneigt wäre. Denn wie sich der Franzos unsere Vorneigung zur Speculation und Philosophie erklärt, können wir uns ohngefähr denken, wenn wir es auch nicht wüßten, und wie es der Engländer ansehen würde, wenn der Deutsche seinen Vorzug in Ansehung der Philosophie aus der tieferen Gemüths- und Geistesanlage seiner Nation erklären wollte, können wir uns auch wohl vorstellen. Wollte der Deutsche etwa die Vorzüge seiner Sprache geltend machen, von der Leibniz geurtheilt, die Speculation sey ihr eingeboren, so müßte ja das von dem Englischen wenigstens einigermaßen auch gelten; der Engländer würde entgegnen: gerade in den Ausdrücken der Grundbegriffe, die in den Wurzeln einer Sprache zu suchen sind, sey seine Sprache größtentheils der deutschen verwandt; außerdem aber würde eine größere Tiefe der Anlage sowohl als der philosophischen Beschaffenheit der Sprache wohl einen Unterschied des *Erfolgs* erklären, nicht aber, wovon eigentlich die Rede ist, daß Franzosen und Engländer Philosophie in deutschem Sinn gar nicht anerkennen.

Eher ließe sich vielleicht eine geschichtliche Erklärung hören, die das fortdauernde und immer wieder erregte Interesse der Deutschen an Philosophie von dem Glaubenszwiespalt, von der Coexistenz gleich berechtigter Religionsbekenntnisse in Deutschland herleitete, und wer, der nur einen Blick auf den Gang der Philosophie in Deutschland werfen will, wird nicht in dem wirklich religiösen Ernst, in der enthusiastischen Art selbst, mit der die Philosophie zum Theil in Deutschland betrieben worden, ein Bedürfniß erblicken, jene That der Emancipation, an der bekanntlich alle deutschen Völker ohne Ausnahme, mehr oder weniger, theilgenommen, gleichsam zu versöhnen, und die äußerlich verlorene Einheit innerlich und auf dem Felde der Wissenschaft wiederherzustellen. Diese geschichtliche Hinweisung würde dann allerdings erklären, wie und wodurch in Deutschland das Interesse an der Philosophie immer rege erhalten und, so oft es einschlummern wollte, stets wieder hervorgerufen und erweckt worden ist. Aber es ist ja nicht bloß von einem Mehr oder Weniger,

es ist von einem Gegensatz in der Sache selbst die Rede, denn die andern verwerfen nicht überhaupt und in jedem Sinne die Philosophie (die Franzosen waren es ja, die dem vorigen Jahrhundert zuerst das Ehrenprädicat des philosophischen ertheilten, und Philosophie war in Frankreich lange genug das Feldgeschrei der bedeutendsten Schriftsteller und selbst Staatsmänner) — also nicht Philosophie überhaupt verwerfen die andern, sondern nur Philosophie im deutschen Sinn. Uns steht nun allerdings frei zu erwiedern, was *sie* für Philosophie halten, sey es gar nicht, und nur *wir* wissen, was Philosophie sey. Aber theils ist damit so viel *nicht* gesagt, als auf den ersten Blick scheint, denn auch bei uns ist schon manchem gesagt worden, daß, was er für Philosophie gebe, nichts weniger als das sey; die Deutschen lassen es an der Artigkeit untereinander nicht fehlen; theils scheint es doch aller Vernunft entgegen, ganzen sonst vorzüglich begabten Nationen eine Unfähigkeit für Philosophie zuzuschreiben, eine Erklärung, die um so sonderbarer wäre, als sie doch auf jeden Fall nur eine temporäre seyn könnte; denn dem Volk, das einen Cartesius, einen Mallebranche und Pascal hervorgebracht hat, Gemüths- und Geistesanlage zur Philosophie völlig abzusprechen, möchte man doch wohl vor sich selbst nicht rechtfertigen. Und so sehen wir uns doch am Ende genöthigt, wenigstens für *möglich* zu halten, daß jener Entfernung von der Philosophie im deutschen Sinn, die wir bei den andern Völkern wahrnehmen, etwas Wahres und Richtiges zu Grunde liegen könnte. Und so führt uns die Unmöglichkeit, auf die zweite Frage eine andere zulängliche Antwort zu finden als die Annahme, daß die andern in ihrer bisherigen Abneigung gegen Philosophie im deutschen Sinn doch auch auf gewisse Weise Recht gehabt haben können, dieses führt uns denn auf die erste Frage zurück, worin eigentlich der Unterschied in dieser Beziehung bestehe, und da dieser nur in der *Art* der Philosophie liegen kann, welche Art von Philosophie es sey, die den andern Völkern allein zusagt, und wie die von uns vorzugsweise so genannte Art sich zu jener verhalte.

Hierüber bedarf es aber keines langen Nachdenkens. Jene andern nämlich behaupten, Philosophie sey eine Erfahrungswissenschaft, und

wollen sie nur als solche; der Deutsche aber behauptet bis jetzt wenigstens, Philosophie sey eine reine Vernunftwissenschaft, und will sie ebenfalls nur als solche. Versteht man nun unter Empirismus die Behauptung, daß es kein anderes Wissen gebe als aus Erfahrung, demnach daß auch nur Erfahrungsmäßiges gewußt werden könne, so ist gleichwohl, je nachdem man mit dem Wort erfahrungsmäßig einen anderen Sinn verbindet, auch der Sinn jener Behauptung ein verschiedener.

Was man gewöhnlich und zunächst unter Erfahrung versteht, ist die Gewißheit, die wir durch die Sinne von äußeren Dingen und deren Beschaffenheit erhalten. Nächstdem spricht man auch von einer Erfahrung des inneren Sinns, die durch Selbstbeobachtung, durch Beobachtung der Vorgänge und Veränderungen im eignen Innern gewonnen wird. Bleibt man nun dabei stehen, und denkt sich unter Erfahrungsmäßigem nur, was unmittelbar Gegenstand des äußeren und inneren Sinns werden kann, so ist die äußere Sinnenerfahrung von den empirischen Naturwissenschaften in Beschlag genommen; für die Philosophie blieben also nur die Erfahrungen des inneren Sinns übrig. Die Philosophie würde demnach bloß in einer Analyse, höchstens zugleich einer Combination der inneren Erscheinungen und der Vorgänge des Bewußtseyns, kurz in dem bestehen, was wir eine gute (vollständige) empirische Psychologie nennen. Das ist nun auch so ziemlich die Vorstellung, die sich die Franzosen von Philosophie machen; und diese Vorstellung ist allerdings nach den Begriffen, mit welchen wir z. B. bis jetzt die Philosophie angesehen, eine ziemlich geringfügige. Wenn man aber bedenkt, daß viele unter uns sind, denen nicht nur kein höherer Begriff der Philosophie beiwohnt, sondern die ganz dasselbe behaupten, daß die Philosophie über die Thatsachen des Bewußtseyns, d. h. also über den Umkreis einer Psychologie oder subjektiven Anthropologie, im Allgemeinen nicht hinausgehen könne, so sieht man nicht eigentlich, worin der große Unterschied wenigstens eines ansehnlichen Theils dessen, was sich in Deutschland Philosophie nennt, und dessen, was in Frankreich so genannt wird, bestehen soll.

Ja so große Verehrung wir dem Namen Kants schuldig sind, so

liegt doch am Tage, daß, wenn wir bloß auf das Resultat sehen, nicht einleuchten will, um wie viel besser derjenige daran sey, der bei Kant, als der noch früher bei Locke und Condillac stehen bleibt. Denn Locke hat einen Versuch über den menschlichen Verstand, Kant eine Kritik der reinen Vernunft geschrieben, die viel methodischer ist, aber auch um ein gut Theil nicht bloß schwerfälliger, sondern in der Hauptsache unverständlicher. Locke behauptet, daß nicht nur alle menschlichen Vorstellungen, sondern auch alle unsere Begriffe, selbst die wissenschaftlichen nicht ausgenommen, mittelbar von der Erfahrung abgeleitet sind. Kant gibt uns zwar gewisse von der Erfahrung unabhängige Begriffe zu; da sie aber doch nur einer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung fähig sind, so werden wir durch sie nicht unabhängiger von der Erfahrung — das Resultat ist für uns dasselbe; denn den besondern Weg ins Uebersinnliche, den Kant in seiner Moralphilosophie gefunden hat, könnte sich auf gewisse Art auch der Empirismus noch gefallen lassen. Denn gleichwie Kant das unbedingt gebietende Sittengesetz in uns gleichsam zum Zeugen der Existenz Gottes macht, so läßt es auch Locke nicht daran fehlen, Bürgschaften dieser Existenz in unserem Bewußtseyn aufzuzeigen. Aber zwischen beiden ist der große Unterschied, daß gleichwohl Kant in der theoretischen Philosophie Gott zum Gegenstand einer Vernunftidee macht. Dieß ist aber eben das πρῶτον ψεῦδος der neuern Philosophie; es ist nicht einzusehen, wie, wenn es keine auch noch so unbedeutende Persönlichkeit gibt, die nicht außer der Vernunft noch mehr und Reelleres zu ihrer Erkenntniß fordert, wie gerade die höchste und vollkommenste Persönlichkeit sich uns durchaus nicht anders als mittelst einer reinen Vernunftidee kundgeben sollte. Durch Kant war also der Rationalismus in der Philosophie proklamirt (vorher war man darüber, besonders in Ansehung der Idee Gottes, doch nicht so im Klaren). Kant wehrte zwar und verbot allen theoretischen Gebrauch dieser Idee, allein er hatte gut wehren; wenn Gott eine Vernunft-Idee ist, so kann sich die Vernunft nicht nehmen lassen, diese Idee auch als solche zu verwirklichen; natürlich kann dieß nicht anders als ebenfalls in einem bloßen Vernunftsystem geschehen — und dieß, nichts anderes, hat die

spätere Philosophie unternommen. Der Empirismus, indem er auf das Daseyn Gottes stets nur, wie auf die Existenz einer anderen Persönlichkeit, aus empirischen, erfahrungsmäßigen Spuren, Merkmalen, Fußstapfen oder Kennzeichen schließt, begründet dadurch jenes wohlthätige freie Verhältniß zu Gott, das der Rationalismus aufhebt, und wie man gestehen muß, daß noch heutzutage, wenn, wie in den späteren Zeiten des griechischen und römischen Verfalls, nur zwischen Stoicismus und Epicureismus die Frage wäre, das epicureische System gerade durch das, was in ihm das Absurde scheint, das sogenannte clinamen atomorum, durch das es den Zufall gewissermaßen als höchstes Princip einführt, wie, sage ich, das epicureische System trotz oder vielmehr wegen dieser Ungereimtheit auch heute noch als eine Zuflucht der Freiheit von jedem freien und freiheitliebenden Geiste vor dem stoischen ergriffen und aufgesucht werden müßte, so, wenn wir nur die Wahl hätten zwischen dem Empirismus und der alles niederdrückenden Denknothwendigkeit eines aufs Höchste getriebenen Rationalismus, würde kein freier Geist Anstand nehmen können, sich für den Empirismus zu entscheiden.

Der Empirismus läßt also selbst eine höhere Betrachtungsweise zu, oder ist von einem höhern Standpunkt zu fassen, als von welchem ihn der herkömmliche oder wenigstens seit Kant gewöhnliche Begriff faßt, der nämlich alles Intelligible jenseits — nicht nur der Verstandesbegriffe, sondern ursprünglich und zuerst jenseits aller Erfahrung verweist. Daher die jetzt gewöhnliche Erklärung, der Empirismus leugne alles Uebernatürliche; aber dem ist nicht so. Der Empirismus, weil er dieß ist, leugnet darum nicht nothwendig das Uebernatürliche, noch nimmt er die rechtlichen und sittlichen Gesetze so wie den Inhalt der Religion als etwas bloß Zufälliges an, nämlich in dem Sinn, daß er alles auf bloße Gefühle reducirte, die selbst nur das Erzeugniß der Erziehung und Gewohnheit wären, wie es allerdings David Hume gethan, der übrigens dasselbe in Bezug auf die Art von Nothwendigkeit, mit der wir Ursache und Wirkung in Gedanken verknüpfen, behauptete. Es gibt selbst einen höheren und niedereren

Begriff des Empirismus. Denn wenn das Höchste, wozu gewiß nach allgemeiner Uebereinstimmung selbst der bis jetzt anders Denkenden, die Philosophie gelangen kann, eben dieses seyn würde, die Welt als frei Hervorgebrachtes und Erschaffenes zu begreifen, so wäre demnach Philosophie in Ansehung der Hauptsache, die sie erreichen kann, oder sie würde, gerade indem sie ihr höchstes Ziel erreicht, Erfahrungswissenschaft, ich will nicht sagen im formellen, aber doch im materiellen Sinn, nämlich daß ihr Höchstes selbst ein seiner Natur nach Erfahrungsmäßiges wäre. — — Wenn daher bis jetzt jener nationelle Gegensatz in Ansehung der Philosophie wirklich besteht, so zeigt dieser Zwiespalt zunächst nur, daß diejenige Philosophie, in der sich die Menschheit selbst zu erkennen vermöchte, die wahrhaft allgemeine Philosophie, bis jetzt noch nicht existirt. Die wahrhaft allgemeine Philosophie kann unmöglich das Eigenthum einer einzelnen Nation seyn, und solang irgend eine Philosophie nicht über die Grenzen eines einzelnen Volks hinausgeht, darf man mit Zuversicht annehmen, daß sie noch nicht die wahre sey, wenn vielleicht auch auf dem Weg dazu.

Es ist freilich eine klägliche Pusillanimität und enge Beschränktheit, wenn die Philosophie, z. B. in Frankreich, von dem ganzen weiten und großen Reich der Erfahrung nichts für sich in Anspruch nimmt, als das schmale und enge Gebiet kleinlicher, psychologisch genannter Beobachtungen und Analysen. In Frankreich selbst ist die einheimische Philosophie oder, wie sie neuerdings genannt worden, Ideologie ohne alle eigentliche Achtung, mehr höflich geduldet und behandelt, als anerkannt[1]. Wenn es einigen jüngeren Männern in Frankreich gelungen ist, einen gewissen Enthusiasmus für Philosophie zu erregen, so war es hauptsächlich nur, inwiefern sie die äußere Moral Kants der leichtsinnigen Frivolität ihrer Nation entgegensetzten, und an ihr die Mittel einer vorerst moralischen Regeneration ihres Volks gefunden zu haben glaubten. Die wahren Beförderer der Philosophie in Frankreich und England sind ihre großen Naturforscher, und man kann es den Engländern insofern

[1] Diese Worte sind einige Jahre vor der gleich folgenden Vorrede zu Cousins Schrift geschrieben. D. H.

wohl zu gut halten, wenn Philosophie bei ihnen vorzugsweise, ja fast ausschließlich Physik bedeutet. — Vorzugsweise von Seiten der Naturwissenschaft scheinen deutsche Ideen in Frankreich Eingang zu finden. Wer z. B. manche neuere Untersuchungen der Franzosen über Anatomie des Gehirns liest, wird mit Verwunderung eine neue Sprache, eine neue Art des Ausdrucks, die man in Deutschland noch vor Kurzem mit dem Beiwort poetisch zu schimpfen glaubte, eine neue durchaus deutsche Auffassungsart finden; selbst Cuvier zeigt in seinen neuesten Schriften über Geologie und Naturgeschichte der Vorwelt, daß gegenüber von diesen großen Erscheinungen deutsche Ideen über die Naturgeschichte der Erde und selbst deutscher Ausdruck großen Einfluß auf ihn gewonnen haben. Und ebenso möchte denn, wie aus Einigem zu schließen, deutsche Wissenschaft vorzüglich auch von der Seite des Geschichtlichen und der Alterthums-Forschungen in Frankreich und England Eingang finden. Verkehrt, geradezu verkehrt wäre es also, jene andern Nationen von der Lehre des Empirismus, die sie mit so großem anderweitigem Vortheil verfolgen, zurückrufen wollen; für *sie* wäre dieß in der That eine rückgängige Bewegung. Es ist nicht an ihnen, es ist an uns Deutschen, die seit der Existenz der Naturphilosophie aus der traurigen Alternative einer in der Luft schwebenden, jeder Grundlage entbehrenden Metaphysik (über die sie mit Recht sich lustig machen) und einer unfruchtbaren, ariden Psychologie herausgetreten sind, — es ist an uns, sage ich, das System, das wir zu ergreifen und zu erreichen hoffen dürfen, jenes positive System, dessen Princip eben wegen dieser seiner absoluten Positivität selbst nicht mehr a priori, sondern nur a posteriori erkennbar seyn kann, bis zu dem Punkt auszubilden, wo es mit jenem — in gleichem Verhältniß erweiterten und geläuterten — Empirismus zusammenfließen wird [1].

[1] Man vergleiche 2. Abth., Bd. III, S. 109 ff. D. H.

Vorrede

zu

einer philosophischen Schrift

des Herrn

Victor Cousin.

1834.

Der nachfolgende Text ist eine, soviel ich beurtheilen kann, wohlgelungene Uebersetzung der **Vorrede**, welche V. **Cousin** der **zweiten** Ausgabe seiner Fragments philosophiques (Paris 1833) vorgesetzt hat. Schon im vorigen Jahre hatte ich eine kurze beurtheilende Anzeige des Hauptinhalts dieser Vorrede für ein hier erscheinendes Blatt (die bayerischen Annalen [1]) geschrieben, und habe jetzt mit Vergnügen eingewilligt, daß diese Anzeige als eine Art Vorrede der von meinem Freunde und ehemaligen Zuhörer, Herrn Professor **Beckers**, verfaßten Uebersetzung [2] vorgedruckt werde. Die Anzeige war indeß unmittelbar nach Erscheinung des Originals für Leser geschrieben, denen dieses nicht zur Hand wäre; sie enthielt deßhalb nicht einen bloßen Auszug, sondern wörtlich übersetzte Stellen der Urschrift. Dieser bedurfte es nicht für die Leser der gegenwärtigen Uebersetzung; ich mußte mich daher entschließen, die beurtheilenden Stellen zu erweitern, und von den Aeußerungen des Verfassers mehr Anlaß zu eignen, wenn auch nur flüchtigen, weil bloß gelegenheitlichen, Bemerkungen zu nehmen.

Der Verfasser hat sich durch seinen mehrmaligen Aufenthalt in Deutschland nicht nur bei Männern seines Fachs, sondern bei den deutschen Gelehrten überhaupt große persönliche Achtung und Freundschaft erworben; was ihm aber eine fortwährende Theilnahme der Deutschen an seinen Bemühungen sichert, ist, daß **er**, nebst dem geistvollen

[1] Nr. 135, (Blatt für Literatur) Nr. XC.

[2] Unter dem Titel: Viktor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Hubert Beckers (jetzt ordentlichem Professor der Philosophie in München). Stuttgart und Tübingen in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1834. D. H.

und tief unterrichteten Guizot und wenigen andern, der Erste war, der unmittelbar nach Beendigung der Revolutionskriege die Aufmerksamkeit seiner Landsleute für deutsche Literatur und Wissenschaft lebhaft erregte. Cousin gelang dieß insbesondere in Bezug auf deutsche Philosophie. Wer unter uns der Meinung seyn sollte, der Vortheil habe dabei bloß auf Seiten der Franzosen seyn können, würde eine ungemeine Beschränktheit verrathen. Denn daß von unsern westlichen Nachbarn, was klare, einfache und wohl überlegte Darstellung wissenschaftlicher Materien betrifft, etwas zu lernen sey, ist wohl ziemlich allgemein zugestanden. Die Darstellungsweise aber, wenn ihr einmal ein Werth beigelegt ist, wirkt immer zugleich auf die Sache und den Inhalt zurück. Die Deutschen hatten so lange Zeit bloß unter sich philosophirt, daß sie allmählich in Gedanken und Worten immer mehr vom allgemein (nicht bloß zur Noth in Deutschland) Verständlichen sich entfernten, und der Grad dieser Entfernung zuletzt beinahe zum Maßstab philosophischer Meisterschaft wurde. Beispiele brauchen wir kaum anzuführen. Wie Familien, die vom allgemeinen Umgang sich absondernd, bloß unter sich leben, zuletzt außer andern abstoßenden Eigenheiten auch eigne, nur ihnen verständliche Ausdrücke unter sich annehmen: so war es den Deutschen in der Philosophie ergangen, und je mehr sie nach einigen mißlungenen Versuchen, die Kantische Philosophie außer Deutschland zu verbreiten, darauf verzichteten, sich andern Völkern verständlich zu machen, desto mehr sahen sie die Philosophie als etwas für sie allein gleichsam Daseyendes an, ohne zu bedenken, daß die ursprüngliche, wenn auch oft verfehlte, doch nie aufzugebende Absicht aller Philosophie eben auf allgemeine Verständigung gehe. Es kann daraus allerdings nicht folgen, daß Gedankenwerke wie Exercitia Styli zu beurtheilen sind, wohl aber folgt, daß eine Philosophie, deren Inhalt nicht jeder gebildeten Nation begreiflich und allen Sprachen zugänglich gemacht werden kann, schon darum allein nicht die allgemeine und wahre seyn kann. Die Theilnahme, welche das Ausland für deutsche Philosophie zeigt, kann daher nicht verfehlen, auf diese selbst günstig zurückzuwirken. Der philosophische Schriftsteller, der noch vor wenigen Jahrzehnten der

einmal angenommenen Schulsprache und Form sich nicht entziehen konnte ohne Gefahr für einen weniger wissenschaftlichen Mann gehalten zu werden, wird sich von diesem Zwange leichter befreien. Er wird die Tiefe in den Gedanken suchen, und wenigstens wird eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit sich auszudrücken nicht mehr, wie man es erlebt, als ein Kennzeichen philosophischer Inspiration gelten.

Indem wir uns nun aber anschicken, von Cousins philosophischem Standpunkt einen Begriff zu geben und denselben näher zu bezeichnen, fühlen wir gar wohl, wie viel noch immer zwischen dem deutschen und dem französischen Philosophen Unerörtertes und Unklares in der Mitte liegt, und wie beide kaum hoffen können sich sogleich zu verständigen, zumal wenn man auf den Raum einer Anzeige oder einer Vorrede beschränkt ist, die ihr bescheidenes Verhältniß zu dem Werke selbst nicht überschreiten darf.

Ehe wir Cousins Verhältniß zu der deutschen Philosophie erwägen können, müssen wir seine Stellung gegen die französische in Betracht ziehen. Um das, was er gethan, mit Gerechtigkeit zu würdigen, muß man den Punkt ins Auge fassen, von welchem allein ihm auszugehen vergönnt war. Um seinen Landsleuten verständlich zu seyn, mußte er die Philosophie da aufnehmen, wo er sie bei ihnen antraf. Konnte doch selbst in Deutschland in der Succession philosophischer Systeme kein Punkt übersprungen werden! Es liegt tief in der Eigenthümlichkeit der Philosophie, daß die Wahrheit selbst nicht eher mit Hoffnung auf Erfolg hervortreten kann, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erschöpft, zur Sprache gebracht und beseitigt sind.

Um Cousins Eigenthümlichkeit mit wenigen Worten zu bezeichnen, wollen wir sagen, daß er die Nothwendigkeit empfand, von dem Empirismus, den er vor sich fand, und den er selbst noch immer als Ausgangspunkt anerkennt, zu einer rationalen, auf allgemeine Principien gegründeten Philosophie zu gelangen. Der Empirismus, welcher die sogenannte Philosophie des 18. Jahrhunderts bildete, war reiner Sensualismus, d. h. die Lehre, daß alle höheren geistigen Funktionen, Thätigkeiten und Begriffe, daß der Syllogismus selbst,

nur eine festgehaltene, wiederholte, combinirte, oder umgewandelte Sensation sey. Diesen Empirismus erkennt nun Cousin so weit an, daß ihm die Beobachtung überhaupt, und die der menschlichen Natur insbesondere, der einzige rechtmäßige Ausgangspunkt der Philosophie, und unter den psychologischen Thatsachen die Sensation die erste und nächste ist, ohne daß er jedoch bei ihr stehen bliebe. Wenn er in Ansehung des Princips der Methode sich der französischen Philosophie anschließe, trenne er sich von ihr bei der Anwendung; eine unparteiische Beobachtung zeige im Bewußtseyn Erscheinungen, die keine Construktion auf die bloße Sensation gültiger Weise zurückführen könne. Die erste dieser Erscheinungen ist ihm das, was der bloßen Passivität im Sinneneindruck entgegengesetzt ist; er nennt es Aktivität und dann ferner Personalität und Wille; auf diese Sphäre sey das Subjekt, also auch die Subjektivität beschränkt. Dieß scheint ein starker Sprung; denn wo bleibt jene Thätigkeit, die (ohne unser Wissen) auf den Sinneneindruck angewendet wird, um ihn zur Vorstellung zu erheben? Wer die früheren Wendungen der sensualistischen Philosophie kennt, wird sich wenig wundern, daß Cousin zur Vermittlung dieses Uebergangs von der Receptivität zur Spontaneität hauptsächlich des Phänomens der Aufmerksamkeit sich bedient, die wir auf die Sinneseindrücke freiwillig anwenden, wie er dieß S. 17 f. auseinandersetzt. Eine andere Weise, zu diesem Gegensatz der Sensation, der in ihr nur noch eine der geistigen Funktionen erkennen läßt, zu gelangen, ist folgende; wir entnehmen sie einer andern kürzlich erschienenen Vorrede Cousins zu einem nachgelassenen Werke des Herrn Maine de Biran, den er S. 33 der gegenwärtigen Schrift unter seinen ersten Lehrern in Frankreich nennt [1]. Condillac, heißt es dort, und seine Schüler erklären alle unsere Facultäten durch die Sensation, d. h. durch das passive Element. Ihnen ist die Aufmerksamkeit nur die exclusiv gewordene Sensation; das Gedächtniß die verlängerte, der Begriff nur die erleuchtete oder aufgeklärte Sensation. Aber was erleuchtet die Sensation,

[1] Nouvelles considérations sur les rapports du Physique et du Moral de l'homme, ouvrage posthume de Mr. Maine de Biran. Paris 1834.

um sie in den Begriff zu verwandeln? Was hält oder ruft die Sensation zurück, wenn sie zur Erinnerung wird? Was isolirt sie, um sie ausschließlich zu machen? Eine durch ihre eigne Lebhaftigkeit ausschließlich gewordene Sensation ist nicht die Aufmerksamkeit, die sich auf sie richtet, und ohne die der Eindruck, gerade in dem Verhältniß weniger appercipirt würde, als er ausschließlich wäre.

So weit, nämlich was die Anerkennung der Spontaneität, des Wollens als einer von der Sensation unabhängigen Quelle psychologischer Erscheinungen betrifft, war ihm, wie es scheint, der obenerwähnte Hr. v. Biran vorausgegangen. Allein dieser blieb hier (bei der bloßen Aktivität) stehen, ohne zu dem dritten fortzuschreiten, was Cousin über beiden noch erkennt. Er unterscheidet (p. XXVIII) faits sensibles, faits volontaires, und eine dritte Ordnung von Thatsachen, ebenso reell als die beiden ersten, die eigentlich sogenannten rationellen Thatsachen; über Sensibilität und Aktivität steht das Erkenntniß-Vermögen, was man die Vernunft nennt. Eine Wahrheit fassen, erkennen, ist ein einfaches, unzerlegbares Faktum seiner Art, weder auf den Willen noch auf die Sensation zurückzuführen. Man denkt, wie man kann, nicht wie man will. Ich fühle nicht bloß, sondern ich weiß, daß ich fühle; ich will nicht bloß, sondern ich weiß, daß ich will, und dieses Wissen, daß ich will, ist von dem Wollen selbst gänzlich verschieden. Mit der bloßen Aktivität wäre auch bloß die einfache Notion der Ursache, aber nicht das eigentliche Princip der Causalität gegeben, ebensowenig der Begriff der Substanz (p. XXXIII); diese beiden aber setzen uns erst in den Stand, bis zum Begriff der höchsten Ursache und des höchsten Wesens fortzuschreiten. Biran, hätte er länger gelebt, hätte geendet wie Fichte, „dieser wahre Heros der Philosophie des Ichs oder des Willens, die bei ihm nur tiefere psychologische Grundlagen hatte, strenger in ihrer Verfahrungsweise, kühner in den Folgerungen war. Dieser unerschrockene Idealist, dieser theoretische und praktische Stoiker, von dem man nicht sagen kann, ob das System mehr zum Charakter, oder der Charakter mehr zum System paßt, diese Natur so Eins und so fest, dieser vorzugsweise starke

Mensch, konnte nicht bis ans Ende aushalten in dem trockenen Cirkel, worin ihn Analyse und Dialektik festhielten; beiden zum Trotz, und was er übrigens sagen mochte, änderte er seine Lehre; aus dem Ich herausgehend, rief er eine göttliche Dazwischenkunft an, eine geheimnißvolle, von oben auf den Menschen herabsteigende Gnade. Aber selbst damit diese Gnade uns erleuchte und überzeuge, muß sie etwas in uns antreffen, das sie zu erkennen, aufzunehmen, zu verstehen vermag". Diese höhere Facultät, um es nochmals zu sagen, ist die Vernunft, die dem Philosophen, der nicht von einseitigem Systemgeiste befangen ist, ebenso wie dem Menschengeschlechte selbst jene großen Wahrheiten offenbart, die der Skepticismus nicht erschüttern kann und der Mysticismus nur entstellt, nämlich sowohl unsre eigne Existenz, die an den Willen geknüpft ist, als die der äußeren Natur, die ohne Zweifel eine Analogie mit dem Ich hat, aber von ihm auch verschieden ist, und über dem Ich und Nicht-Ich eine erste und souveräne Ursache, von welcher die Ursache, die wir in der Personalität, und die, welche wir in der äußeren Welt erkennen, nur unvollkommene Abbildungen sind (a. a. O. p. XL. XLI). Das Princip der Causalität und den Begriff der Substanz, mit deren Hülfe allein wir zu dem dogmatischen, über die unmittelbare Erfahrung hinausgehenden Theil der Philosophie gelangen, gibt erst die Vernunft, welche übrigens dem Verfasser folgerechterweise eben auch nur eine Thatsache seyn kann, eigentlich nur die Thatsache einer Nöthigung, die wir empfinden, dem Begriff der Substanz und dem Princip der Causalität zu vertrauen. Weil die Vernunft als bloße Thatsache doch am Ende auch nur ein Gefühl ist, so kann man sich nicht wundern, wenn sie uns, dem Verfasser zufolge, das Wahre, Gute, Schöne einmal unter der Form des Raisonnements und selbst des durch sie mit gesetzlichem Ansehen bekleideten Syllogismus, dann unter einer leichteren (plus degagé) und reineren Form, durch eine Art von Inspiration oder Offenbarung (auf Jacobische Weise) erkennen läßt. Außer diesen zwei Formen, unter denen die Vernunft sich äußert, gibt es aber auch noch einen Schatten der Vernunft, man geht an ihr vorbei, ohne sie wahrzunehmen, dann verzweifelt man

an der Wissenschaft und stürzt sich in den Mysticismus, dessen ganze Wahrheit übrigens nur von dieser nämlichen Vernunft entlehnt ist, die er bloß unvollkommen reflektirt und so, daß er nicht selten beklagenswerthe Ausschweifungen mit ihr vermischt (Ebendas. p. XXXIX).

Wir haben die ganze Exposition des Verfassers absichtlich mit solcher Ausführlichkeit wiedergegeben, um zu fragen: worin ihm denn nun eigentlich die Philosophie bestehe; denn in dem bisher Ausgeführten sind zwei wesentlich verschiedene Theile wahrzunehmen, und die unmöglich zu Einer Wissenschaft verbunden seyn können. Der erste hält sich ganz im Kreise der Psychologie und insofern des Subjektiven, und findet im Bewußtseyn erst das Vermögen für jene allgemeinen Principien, mit deren Hülfe dann ein zweiter ins Objektive fortschreitender und dogmatischer Theil die Existenz der äußeren Welt, unserer eignen Persönlichkeit und Gottes beweisen soll. Ist nun der letzte erst eigentlich Wissenschaft und Metaphysik zu nennen, so kann der erste nur eine Grundlegung zu derselben seyn. Damit stimmt überein, was er S. 6 sagt: die Psychologie sey nicht die ganze Philosophie, wohl aber deren Grundlage. Jedenfalls ist dann die Philosophie des Verfassers nicht eine Philosophie *aus einem Stück*, wie sich Jacobi ausdrückte; ferner ist seine Metaphysik mit der vorkantischen darin ganz dieselbe, daß sie auf dem bloßen Syllogismus beruht, und überall sich mit dem bloßen *Daß* begnügt (z. B. daß eine höchste Ursache der Welt sey), ohne sich um das *Wie* zu bekümmern. So wenig sie der Form und der Grundlage nach mit der Scholastik gemein hat, geht sie doch hinsichtlich dessen, was gewollt und angeblich erreicht wird, nicht über das Maß der früheren Schulmetaphysik hinaus, und ist weit entfernt eine Real-Philosophie zu seyn, wie sie in den neueren *Systemen* gesucht wird. Klar ist uns auch verschiedenes Andere nicht, worüber wir uns nach den vom Verfasser S. 2 seiner Abhandlung aufgestellten Rubriken nun näher äußern wollen.

I. Methode.

Der Verfasser wendet sich hier vorzüglich gegen die neue deutsche Philosophie, die, wie er sagt, von der Ontologie zur Psychologie (nicht

umgekehrt) fortschreitet. Dasselbe ist indeß auch von der früheren Metaphysik zu sagen; die gegenwärtige deutsche Philosophie ist also dadurch nicht hinlänglich unterschieden. Näher bezeichnend ist, daß sie „die Ordnung der Dinge selbst wiederzugeben sucht". In dieser nun, gibt er zu, sey der Mensch allerdings nur Resultat, nur Resumtion alles Vorhergehenden; objektiv sey die Psychologie allerdings in der Ontologie begründet. Aber, fährt er fort, wie weiß ich das, wie habe ich dieß gelernt? Demnach nur, um eben dieß zu lernen, oder eigentlich um sich vorerst der objektiven Ordnung, und also vorzüglich des objektiven Anfangs zu versichern, glaubt er, müsse subjektiv von der Psychologie ausgegangen werden. Wäre aber dieß seine einzige Differenz von der deutschen Philosophie, so müßte er anerkennen, daß auf dem Weg dieser regressiven, zu den Anfängen und mittelbar zu dem absoluten Anfang aufsteigenden Untersuchung zuletzt ein Punkt kommen muß, wo nichts sie verhindert, von dem gefundenen Anfang aus in den umgekehrten, progressiven Weg umzulenken, und nun herabsteigend wirklich die natürliche Ordnung der Dinge herzustellen. Wir haben aber gesehen, daß seine Metaphysik nicht von dieser Art ist, und daß er eine objektive (die Ordnung der Dinge selbst wiedergebende) Wissenschaft nicht bloß ohne psychologische Begründung, sondern überhaupt nicht anerkennt, und weder auf diese noch auf eine andere Weise selbst zu ihr gelangt. Wenn daher umgekehrt wir Deutsche seiner Art die Philosophie anzufangen nicht beistimmen können, so ist dieß nicht etwa, weil wir in keinem Sinne Erfahrung voraussetzten, oder leugneten, daß alle Philosophie individuell auf der Erfahrung beruhe. Die erste Zeile Kants spricht aus, daß alle Erkenntniß von der Erfahrung ausgehe, und wenn man diesen oder irgend einen andern Vertheidiger von der Erfahrung unabhängiger, apriorischer Begriffe gefragt hätte, woher ihm die Existenz solcher Begriffe bekannt sey, hätte er unstreitig geantwortet: allein aus der Erfahrung; denn hätten wir keine Erfahrung von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit der diese Begriffe in unserm Bewußtseyn bekleidet sind, so würden wir sie von denen, welchen dieser Charakter fehlt, nicht unterscheiden. Die Versicherung,

daß man nicht ohne vorausgegangene Erfahrung philosophiren könne, ist also gegenüber der deutschen Philosophie eine überflüssige. Es ist dieß gar nicht der Punkt, um den es sich handelt. Ebensowenig besteht unsere Differenz darin, daß wir die Nothwendigkeit, jeder Philosophie gewisse Ueberlegungen und selbst gewisse formelle Grundsätze vorausgehen zu lassen, überhaupt in Abrede stellten und so ganz, wie er es sich denkt, mit unserem Anfang vom Himmel fielen. Selbst der reinste Rationalismus, wie er z. B. im Systeme des Spinoza sich darstellt, hat wenigstens das Eine zum voraus sich gesagt, daß man von dem anfangen müsse, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei. Dieß ist ein rein formeller Grundsatz, etwas, wovon man schon vermöge des bloßen Begriffs der Wissenschaft gewiß ist, und wozu es keiner speciellen Erfahrung bedarf. Und wenn dieß einmal feststeht, so kann man denn allerdings geradezu von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich von dem nur nicht nicht zu Denkenden, anfangen; dieß ist nur eine Folge jenes selbstgegebenen Grundsatzes. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, einen solchen Anfang zu rechtfertigen, sie liegt in der Möglichkeit, von einem solchen aus fortzuschreiten oder weiter zu kommen. Spinoza versichert, daß die endlichen Dinge aus dem Begriff oder der Natur der Substanz (wie er das schlechterdings nicht nicht zu Denkende bezeichnet) gerade so, d. h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit, folgen, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich seyen; aber Spinoza zeigt das nicht, er versichert's bloß. Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subjekt-Objekt, d. h. in dem absoluten Subjekt, das seiner Natur nach sich objektivirt (zum Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden), als über alles siegreiches Subjekt stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens. Wenn aber das rein Rationale, nur nicht nicht zu Denkende,

reines Subjekt ist, so ist jenes Subjekt, welches auf die angenommene Weise sich steigernd von jeder Objektivität nur zu höherer Subjektivität fortschreitet, das Subjekt mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine, durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung. Dieses Empirische, hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolffianismus für unsere Zeit prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinktmäßig, dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Objekt) über- und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiktion oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb. Das Letzte war ganz seine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieser Begriff in seinem Anfang als das reine Seyn bestimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subjekt derselben. Dieses Subjekt war, wie gesagt, der logische Begriff. Weil also dieser es war, der sich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektische, und weil im frühern System die Fortschreitung allerdings in diesem Sinn keine dialektische war, so hatte dieses System, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit ein System auf seine Weise zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachste Art, die eigenthümlichste Erfindung desselben sich anzumaßen. Indeß die logische Selbstbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszusehen, so lang vor, als das System innerhalb des bloß Logischen fortging; sowie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht, warum? wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres bloß logischen

Seyns zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. Die erste Voraussetzung der angeblich nichts voraussetzenden Philosophie war, daß der reine logische Begriff als solcher die Eigenschaft oder Natur hat, von selbst (denn die Subjektivität des Philosophirenden sollte ganz ausgeschlossen seyn) in sein Gegentheil umzuschlagen (sich gleichsam überzustürzen), um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, sondern nur eben sagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs, von sich selbst war eine zweite Fiktion, denn dieser Uebergang (zur Natur) ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer seyn möchte einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie gibt, und für den auch der Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat. Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Realphilosophie (an einer solchen war seit Cartesius gearbeitet worden) auf den Standpunkt der Scholastik zurückzugehen, und die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen; wiewohl selbst dieser nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthür des anders- oder sich-untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde; diese Episode in der Geschichte der neuern Philosophie also, wenn sie nicht gedient hat, dieselbe weiter zu entwickeln, hat wenigstens gedient, aufs neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen.

Also, um jetzt zu dem Verfasser zurückzukehren, wenn man unter dem ganz von vorn Anfangen der Philosophie nur das Anfangen von dem schlechterdings nicht nicht zu Denkenden versteht, so hat dieß keine Schwierigkeit und bedarf nur jener kurzen schon erwähnten vorgängigen Ueberlegung. Aber gleichwie alle jene Formen, die man als apriorische bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich ist), nicht aber das Positive (das, durch welches

sie entsteht) in sich schließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den sie an sich tragen, nur als ein negativer sich darstellt: so kann man in jenem absoluten Prius, welches, als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seyende selbst (*αὐτὸ τὸ Ὄν*) seyn kann, so weit ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend etwas ist. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die positive Ursache von allem und daher auch positive Wissenschaft, so ist leicht einzusehen, daß man zu dem positiven (aber den negativen in sich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein (denn dieser reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Wesens, welcher der seiner Natur nach aprioriſche, nur im reinen Denken mögliche) Begriff ist, noch auf dem des Rationalismus (der seinerseits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag. Hier also, d. h. wenn man auf diesem Standpunkt sich befindet, oder um auf diese Weise anzufangen, wird jene einfache Ueberlegung allerdings nicht hinreichen, und die Frage an ihrer Stelle seyn: wie weiß ich das? oder vielmehr, wie komme ich dazu, dieß wissen zu wollen? Aber diese Vorbereitung hätte in keinem Fall bis zu jenen psychologischen Thatsachen hinabzusteigen, weder wie sie der Verfasser darstellt, noch wie sie sich vielleicht anders darstellen ließen; wie wir denn bei dieser Gelegenheit überhaupt gestehen wollen, daß uns, angenommen selbst, wir wären mit dem Verfasser über den ersten Satz, daß alle gesunde Philosophie von Beobachtung und Erfahrung ausgehen müsse, noch in einem andern Sinn als dem oben angedeuteten einverstanden, seine Anhänglichkeit an die Begründung durch psychologische Thatsachen darum doch nicht einleuchten würde; immer werden diese als höchst dürftige erscheinen gegen jene große Principien des Werdens, wie sie z. B. Platon im Philebos darstellt, und die durch bloße Analyse der Erfahrung überhaupt, aber nicht gerade der psychologischen, zu finden sind, wie sie denn, selbst aus der Natur der Zahlen oder den Principien der Geometrie wie

von den Pythagoreern abgeleitet, dennoch, inwiefern diese dabei bloß als ein Gegebenes vorkommen, am Ende nur aus der Erfahrung genommen sind. Wir wollen jener Psychologie einen gewissen, propädeutischen Nutzen als Vorübung für die Philosophie überhaupt nicht absprechen (einen begründenden könnten wir nie ihr zugestehen). Zur Vorbereitung auf eine bestimmte Philosophie, und insbesondere auf die, von welcher hier die Rede ist, hat sie aber kein Verhältniß. Für die subjektiv nöthige Vorbereitung zu dieser hat der philosophische Geist bereits besser gesorgt, der in den verschiednen philosophischen Systemen, wie sie aufeinander folgten, seine Lehrjahre zurückgelegt und in Rationalismus und Empirismus seinen höchsten Gegensatz hervorgebracht hat, und es möchte darum hier allerdings etwas dem von Cousin so wahr und trefflich dargestellten Eklekticismus (wenn dieß gleich vielleicht nicht das passende Wort ist) Aehnliches an seinem Platze seyn. Indeß auch diese Vorbereitung ist, wie gesagt, nur eine subjektiv nothwendige, nöthig nur für den erst zu jener Philosophie zu Erhebenden, nothwendig nur zum Verständniß der Erklärung, mit der sie rein beginnen könnte: Ich will nicht das bloße Seyende; ich will das Seyende, das Ist oder existirt[1].

[1] An die Stelle des bloßen Seyenden (des höchsten aller rationalen, logischen Begriffe) hat die früher erwähnte Philosophie das reine Seyn, das Abstraktum eines Abstraktums gesetzt, von dem man allerdings sagen könnte, es sey ein reiner, nämlich leerer Begriff; aber eben darum noch in einem ganz andern Sinne Nichts, als in welchem sie es selbst dafür gibt, nämlich etwa so wie die Weiße ohne ein Weißes, oder die Röthe ohne ein Rothes. Das Seyn als Erstes setzen, heißt, es ohne das Seyende setzen. Aber was ist das Seyn ohne das Seyende? Das, was ist, ist das Erste, das Seyn nur das Zweite, für sich gar nicht denkbare. Auf gleiche Weise gebraucht ist das bloße Werden (zu dem von dem Seyn übergegangen wird) ein völlig leerer Gedanke, d. h. ein Gedanke, in dem nichts gedacht wird. Dergleichen Schaal- und Leerheiten haben nun für Tiefsinn gegolten. Es ist übrigens keine bloße Nachlässigkeit des Ausdrucks, oder ein Mißverstand des französischen Être, das allerdings beides bedeuten könnte, aber philosophisch gebraucht das Seyende (nicht das Seyn) bedeutet. Auch in der folgenden Uebersetzung sollte S. 17, Z. 7 la science de l'Être nicht durch: Wissenschaft des Seyns: sondern durch: Wissenschaft des Wesens oder des Seyenden (wie dieß in andern Stellen geschehen ist) übersetzt seyn.

In diesem Sinn also steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andererseits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten Prius, selbst des der Gottheit, zu seyn; ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen. Hierbei wird also auch der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinn als bisher, und als ihn demnach auch der Verfasser, seinem, im Ganzen der gegenwärtigen Philosophie parallelen Standpunkt gemäß, nehmen konnte, zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzosen und wohl der größte Theil der Deutschen bis jetzt allein verstehen, als Sensualismus und als — alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß leugnendes System; er wird in dem höhern Sinne genommen seyn, in welchem man sagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besondres oder empirisches ist. Ebenso wird dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinn, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demselben Begriff, von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze und die Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften ebensowohl, als von der andern Seite der positive Inhalt der höchsten, allein eigentlich (sensu proprio) so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet.

Gern haben wir daher auf Seite der Franzosen und anderer nicht minder begabter Nationen, die sich durch den empirischen Standpunkt ihrer Philosophie so sehr von den Deutschen unterscheiden, dieses Festhalten am Empirismus schon längst als eine bloße, wenn auch zum Theil nur blinde Protestation — nicht gegen Philosophie, sondern gegen den einseitigen Rationalismus uns gedacht, von dem die Deutschen bis jetzt nicht lassen konnten; und gerade in ihrer Abneigung gegen diesen

haben wir, wenn auch in ziemlicher Ferne, ein Mittel der künftigen Verständigung mit ihnen gesehen [1]; mochten wir gleich darum ihr Beharren bei einer großentheils unfruchtbaren Psychologie, die uns bei der großen Ausdehnung des Reiches der Erfahrung nur als eine traurige Beschränkung erscheinen konnte, nicht gutheißen.

So viel also von den methodologischen Bemerkungen des Verfassers, zumal in Bezug auf deutsche Philosophie (S. 78). Wie viel Richtiges und Scharfsinniges wir in denselben gefunden, glaubten wir durch die ausführliche Exposition, zu der sie uns Anlaß gaben, am besten auszudrücken.

II. Anwendung der Methode.

Das Princip der Methode ist also dem Verfasser die Beobachtung überhaupt und die psychologische insbesondere. Ueber die Methode selbst gibt er dann folgende fernere Erklärung. Die Philosophie sey nicht eine Wissenschaft bloßer Thatsachen, sie sey auch eine Wissenschaft des Raisonnements, d. h. (denn anders wissen wir dieser Aeußerung keinen Sinn abzugewinnen, da wohl keine Philosophie, und die französische am wenigsten, das Raisonnement in einem allgemeineren Sinne von der Philosophie ausgeschlossen hat) eine Wissenschaft, die durch Schlüsse mittelst allgemeiner Principien auch auf Dinge oder Wahrheiten sich erweitere, die nicht mehr in der bloßen Beobachtung enthalten sind. Allgemeine, von der Personalität und eben darum auch über das Subjekt hinaus (objektiv) gültige Principien gibt nun aber dem Verfasser erst die Vernunft. Allein die Vernunft und die Personalität sind ihm Thatsachen, zu deren Eruirung er nicht umhin kann schon selbst des Raisonnements sich zu bedienen, und sich desselben wirklich bedient. Wir wollen sehen, wie der Verfasser diesen Cirkel in dem folgenden Abschnitte zu erklären sucht, unstreitig dem wichtigsten der Abhandlung, weil er den Uebergang von der bloßen Erfahrung zum rationellen Wissen, oder, wie der Verfasser sagt, zur Ontologie erklärt.

[1] Cousin besitzt darüber einen schon im Jahre 1827 oder 28 geschriebenen Brief des Verfassers dieser Vorrede.

III. Uebergang von der Psychologie zur Ontologie.

Wenn der geneigte Leser den Anfang dieses Abschnittes mit Aufmerksamkeit gelesen, hat er leicht wahrnehmen können, daß schon bei dem Uebergang von der Passivität (Sensibilität) zur Aktivität der Begriff: *Ursache*, vorkommt. Zur Erklärung davon dient, was schon früher aus der Vorrede zu der nachgelassenen Schrift des Herrn v. Biran erwähnt worden. Dort heißt es (p. XIII): „Der fruchtbarste von allen Begriffen, der, auf welchem die ganze Metaphysik beruht, ist gewiß der der Ursache. Dieser aber ist durch die Beobachtung unserer Aktivität unmittelbar gegeben. Hier ist er nicht mehr eine Hypothese, sondern der gewisseste, in einer primitiven und durch sich selbst evidenten Thatsache, im Akt des Wollens (gleichsam auf der That) erfaßte Begriff." Dagegen ebendaselbst S. XXXV sagt er: „Unwidersprechlich ist das *Princip* der Causalität mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet, unmöglich aber und widersprechend ist, daß die bloße Wahrnehmung einer individuellen und zufälligen Ursache (nämlich unserer force causatrice) zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit führe. Dieses also supplirt die Vernunft. Unstreitig würde das *Princip* der Causalität sich nicht entwickeln, wenn nicht vorläufig die positive Notion einer *individuellen Ursache* uns, in dem Willen, gegeben wäre, aber eine zufällige Notion, geht sie einem nothwendigen Princip auch voraus, erklärt es nicht und kann noch weniger es selbst seyn." Zuerst also (so verstehen wir den Verfasser) entdeckt sich uns in der Thatsache unserer eignen Aktivität (im Actus der Volition) die *einfache Notion* der Ursache (wir lassen den Sinn dieses Satzes unerörtert); die *Application* des auf diese Weise in einer unmittelbaren Erfahrung gegegebenen Begriffes auf den Sinneneindruck, daß ich nämlich auch für diesen eine Ursache voraussetze, die nicht ich seyn kann, geschieht bloß *analogisch* und somit nur im Denken; aber die Berechtigung, diesen Zusammenhang (mit der Ursache) als einen *objektiven* auszusprechen, d. h. auszusprechen, daß die gedachte Ursache außer mir wirklich *existirt*, diese gibt mir nur erst die Vernunft. Diese (so drückt sich der

Verfasser S. 15 der nachfolgenden Schrift aus) offenbart uns, was nicht wir ist, Objekte, die außer der Sphäre des Subjekts liegen, die Existenz einer äußeren Welt. Die Wirkung der Vernunft ist also, vermittelst des meinem Bewußtseyn auferlegten Gesetzes der Causalität mich der Existenz der äußeren Ursache, und somit einer äußeren Welt, gewiß zu machen.

Was gibt mir aber, wäre hier zu fragen, den Begriff der Existenz, der offenbar ein höherer seyn muß, da ich ihn auf die Ursache selbst anwende, wie ich nicht werde umhin können, ihn auch auf die Substanz anzuwenden, zu welcher der Verfasser in Folgendem fortgeht? Wir müssen dahingestellt seyn lassen, ob er uns zugestehen wird, den Zusammenhang seiner Entwicklung richtig aufgefaßt zu haben; jedenfalls wird er aus unserer Darstellung sehen, was wenigstens uns in derselben unklar geblieben ist. Die Schwierigkeit, die wir in ihr fanden, war, daß es uns schien, er könne, auf dem Wege seiner psychologischen Entwicklung, zu der Vernunft, die ihm erst allgemeine Begriffe und Principien gibt, selbst nur mit Hülfe solcher Begriffe oder Principien gelangen. In Ansehung des Begriffs: Ursache, scheint dieser Cirkel dadurch beseitigt, daß er ihn als unmittelbare Notion schon in dem Gefühl von unserer eigenen Thätigkeit gegeben seyn läßt. Aber wie verhält es sich mit dem Begriff: Substanz? Dieser kommt, nach ihm, durchaus erst mit der Vernunft. Der Begriff der Substanz nämlich ist von dem Begriffe der Ursache im Grunde nicht verschieden. Die Substanz ist nur die cause en soi, die Ursache an sich, in ihrem Wesen, in der Potenz, als nichtwirkend betrachtet, so wie die eigentliche von uns so genannte Ursache nur die Ursache im Actus (die in der Wirkung betrachtete) ist. Nun gibt uns die unmittelbare Erfahrung (im eignen Wollen) nur die Ursache im Actus, nicht aber das unergreifliche und unsichtbare Princip dieser Ursache, welches wir nothwendig denken, und das erst die Substanz ist. Die Vernunft allein also kann jenes, und daher die Substanz geben (a. a. O. p. XXXIII). Wird nun aber nicht schon auf dem Wege zur Vernunft der Begriff der Substanz angewendet? Allerdings, so scheint uns,

und nicht bloß dieser, sondern sogar der Grundsatz der Substanz von dem Cousin nicht spricht, obwohl ein solcher wohl ebenso gut anzuerkennen ist als ein Grundsatz der Causalität. Er braucht aber den Grundsatz und also noch vielmehr den Begriff schon eben, indem er von Fakultäten spricht (Sinnlichkeit, Aktivität, Vernunft). Denn in der reinen Thatsache kommt nichts von einem Vermögen vor, sondern immer nur Actus; der Schluß von der reinen Thatsache auf ein Vermögen setzt den Grundsatz und also den Begriff der Substanz voraus; denn was ist ein Vermögen anders als eine cause en soi, eine ruhende Ursache, eine Ursache in der Potenz, und was führt ihn auf den Begriff des Vermögens als der Grundsatz, daß den accidentellen Aeußerungen und Erscheinungen, die er im Bewußtseyn findet, ein Beharrendes, Wesentliches zum Grunde liege, das zu ihnen sich als Substanz (id quod substat) verhält?

Betrachten wir den versuchten Uebergang von der Psychologie zur Ontologie im Allgemeinen, so unterscheidet sich Cousin von den Sensualisten der französischen Schule allerdings dadurch, daß er die Quelle der ontologischen Begriffe nicht in der Sinnlichkeit sucht; daß er ihre Quelle in die Vernunft, ein von der Sinnlichkeit wie von der Personalität unabhängiges Vermögen, setzt. Aber diese Vernunft ist ihm selbst etwas ebenso rein Thatsächliches, Empirisches, nur Angenommenes und Unaufgeklärtes, wie die Sinnlichkeit; etwas, das er nur braucht, um jedes Weiterdringen abzuschneiden, ein selbst Grundloses, das durch die gebrauchten Ausdrücke, worin einiger Einfluß Jacobischer Phrasen wahrzunehmen ist, nur mysteriöser wird; z. B. wenn er wiederholt: die Vernunft offenbare; eine Redensart, in der man die Absicht erkennt, demjenigen eine positive Bedeutung zu geben, was an sich nur eine negative hat, die in andern Ausdrücken anerkannt ist; z. B. wenn gesagt wird, daß die Vernunft uns verwehrt, nicht erlaubt (bei den limitirten Ursachen stehen zu bleiben), uns nöthigt u. s. f. Eine solche Nöthigung, die wir als etwas uns Eingepflanztes in uns finden, hat aber nicht das Ansehen eines nicht weiter Erklärbaren oder Abzuleitenden. Das bloße Gefühl der Nöthigung

(z. B. jedem Ereigniß eine Ursache vorauszusetzen) hat auch Dav. Hume nicht geleugnet, und nur, mit Recht, eine Erklärung desselben gesucht; dafür hätte er die qualitas occulta eines bloß supponirten, selbst keine weitere Erklärung zulassenden Vermögens nicht gelten lassen. Das bloße Nicht-abhängig-seyn der Vernunft von Sinnlichkeit und Persönlichkeit (damit glaubt Cousin alles gewonnen) gibt ihr noch lange nicht die Objektivität, die er ihr selbst zuschreibt; Kant läßt sie weder von dem Willen noch von der Sinnlichkeit abhängig seyn, und doch hat sie ihm, wie der Verfasser (S. 13) bemerkt, keine über das Subjekt hinausgehende Gültigkeit. Die Vernunft ist dem Verfasser nichts Subjektives (nämlich aus der Persönlichkeit Stammendes), aber sie ist ihm doch nur im Subjekt (in uns); als solche eben bedarf sie der Erklärung, wenn ihr zugleich wahre Objektivität (nicht bloß im Kantischen Sinne) zugestanden wird. Diese Erklärung kann, wie leicht zu sehen, nur darin gefunden werden, daß sie selbst vom Objekt abstammt, freilich nicht durch Vermittlung der Sinnlichkeit, die einzige Art, wie man dieß bis jetzt zu denken gewußt hat, sondern, daß sie nur das subjektiv gesetzte, aus der Objektivität in die ursprüngliche Priorität und Subjektivität wiederhergestellte Prius selbst ist. Jedenfalls setzt diese Erklärung einen Proceß voraus, mit dem sich der Verfasser noch immer nicht einlassen zu wollen scheint. Darin möchte ebensowohl die Mangelhaftigkeit seiner eignen als seiner Darstellung der deutschen Philosophie liegen. Denn gerade der Begriff des Processes ist das, was der eigentliche Fortschritt war in der neuern Philosophie, und nicht in dem Materiellen der Sätze, die z. B. S. 39 f. aufgestellt sind, sondern in ihrer Methode ist das wahre Wesen der deutschen Philosophie. Wir meinen natürlich nicht den Begriff des Processes in der uneigentlichen und mißbräuchlichen Anwendung, worin er dem Verfasser vielleicht allein bekannt geworden, auf den logischen Begriff; wir meinen den realen Proceß jener Philosophie, die den Begriff des Processes überhaupt zuerst einführte.

Der letzte metaphysische Gipfel wird erreicht durch die von der Vernunft dem Bewußtseyn aufgelegte Nothwendigkeit, von den beiden

imitirten Ursachen (dem Ich und Nicht-Ich), die, soweit limitirt, so weit nicht Ursachen sind, zu der illimitirten, zu der eigentlichen, zu der wahren Ursache fortzugehen, die jenen das Seyn gibt und sie darin erhält. Auf diese allgemeinen Bestimmungen aber, mit denen, wie jeder sieht, nicht das Geringste von einem eigentlichen Wissen verbunden ist, beschränkt sich alles; bemerkenswerth ist indeß, wie der Verfasser schon einfach damit, daß ihm Gott nur unter dem Titel der Ursache gegeben sey (denn Substanz sey er nur, sofern Ursache), seine Philosophie vom Pantheismus völlig geschieden glaubt. Der Gott des Spinoza nämlich sey nur eine Substanz und nicht eine Ursache; allein nur nicht eine transitive und accidentelle (freiwollende) ist er, allerdings aber eine immanente, nothwendige. Der Gott seines Systems dagegen sey wesentliche Ursache und könne daher gar nicht nicht-schaffen (produire); aber, wenn dem so ist, so ist er eine Ursache, gerade wie die des Spinoza. Wenigstens gestehen wir, uns den Unterschied nicht völlig deutlich machen zu können.

IV. Allgemeine Ansichten über die Geschichte der Philosophie.

Alles, was Cousin über Geschichte der Philosophie und ihre Behandlung hier und anderwärts im Allgemeinen gesagt hat, ist durchaus trefflich und trägt das Gepräge tiefer Kenntniß, wie es sich von dem geistvollen Uebersetzer Platons, dem Herausgeber des Proklos nicht anders erwarten läßt. Ein Theil dieses Abschnittes indeß enthält mehr exoterische, wiewohl höchst interessante Aeußerungen, gewissermaßen Confessions des Verfassers über den Gang seiner philosophischen Bildung, sein Verhältniß zu Lehrern und Vorgängern. In Ansehung Jacobis wäre zu bemerken, daß dieser die S. 36 angegebene Auskunft, die Quelle des Enthusiasmus, des Glaubens, des Gefühls, des Schauens, von dem er früher sprach, in die Vernunft selbst zu setzen, in späterer Zeit selbst schon gefunden und benutzt hat. Das Wort: Mysologie, das Tennemann auf ihn angewendet hatte, erregte ihm einen solchen Schrecken, und andere Einflüsse wirkten so auf ihn, daß er in der letzten Ausgabe seiner Werke den Leser bat, überall, wo Vernunft

mit herabsetzenden Ausdrücken sich fand, statt derselben Verstand zu setzen, und umgekehrt, wo von einem schauenden Verstand die Rede war, eine schauende Vernunft zu substituiren, so wenig dieß nun auch paßte, da anderes stehen blieb; überhaupt bestrebte er sich, seine frühere Lehre, so gut es nur gehen wollte, zu rationalisiren, seinen Frieden mit der Vernunft zu machen. Sein Glaube war, wie einer seiner eifrigsten Anhänger, nach Jacobis Tode und nicht lange vor seinem eignen, bezeugen zu können versicherte, ein reiner Vernunftglaube. Weiterhin spricht der Verfasser von seinen persönlichen Verhältnissen zu den spätern deutschen Philosophen. Man wird dabei nicht vermeiden können, die jugendliche Zuversicht zu bewundern, mit welcher der Verfasser, der S. 38 selbst zu verstehen gibt, daß er von Hegel wenig oder nichts verstanden, nach seinem eignen Ausdruck hingeht, den großen Mann zu prophezeien! Welcher Dank ihm dafür geworden, kann man zum Theil aus gegenwärtiger Schrift, zum Theil anderwärts sehen. Von den Deutschen indeß, denen, die einen wirklichen Verstand von ihrer Philosophie haben, kann er wenigstens gewiß seyn, daß sie seine weise Zurückhaltung nur gebilligt, und nie darum ihn getadelt haben, weil er nicht den Parteigänger irgend einer deutschen Philosophie in Frankreich gemacht hat. Er fühlte unstreitig, daß die deutsche Philosophie selbst noch in einem Proceß begriffen sey, dessen wahre, ihn erst erklärende Krisis noch bevorstehe. Ihm konnte es nie gemäß seyn, von jener Erschöpfung und Abstumpfung der Geister, für die das Widrigste und Abstoßendste zum Anziehendsten wird (man denke nur an das plumpe Skandal des St. Simonismus!), für einen augenblicklichen und vorübergehenden Effekt Gebrauch zu machen. Willkommen sind uns die lebhafteren Geister, wenn sie mit uns forschen und untersuchen, nicht aber wenn sie urtheilen wollen, ehe sie gelernt haben, oder wenn sie an der bloßen Küste deutscher Wissenschaft wie Freibeuter umherschwärmend, und bald an diesem, bald an jenem Punkt ans Land steigend, sich schon Herren des Landes wähnen. Betrübend freilich, wenn der Ton und die Manieren politischer Parteiungen auch in die Literatur übergetragen werden, aber selbst dadurch kann der wahre wissenschaftliche Genius

Frankreichs nicht untergehen, wo unter allen Erschütterungen noch immer die tiefsten und gründlichsten Studien ihren Werth behalten, und — um aus einem der Philosophie fremden, obwohl für philosophische Forschung nicht unwichtigen Gebiete Ein Beispiel anzuführen, noch immer Männer, wie Eugen Burnouf, aufstehen. — Cousin wurde die Liebe zur deutschen Philosophie als eine antinationale Tendenz vorgeworfen; aber im Gegentheil hat er jenen nationalen Charakter treu bewahrt, von dem er sagt, daß Reinheit, Präcision und Klarheit des Zusammenhangs ihm Bedürfniß ist. Ist irgend jemand berufen, Frankreich in der Folge einen wahren Begriff von dem Gange und der genetischen Entwicklung der neueren Philosophie zu geben, so ist es Cousin, der unverdrossenes Forschen, Scharfsinn, Gleichmuth, würdige Unparteilichkeit, kurz alle Eigenschaften, die einen selbstphilosophischen Geschichtschreiber der Philosophie bilden, in eminentem Grade in sich vereinigt und durch seine ganze wissenschaftliche Laufbahn bewährt hat.

Was der Verfasser besonders über sein Verhältniß zur theologischen Schule in Frankreich gesagt hat, verdiente auch in Deutschland von manchen Seiten Beherzigung.

München, im Mai 1834.

Darstellung des philosophischen Empirismus.

Aus der Einleitung in die Philosophie.

Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Die Erfahrung, durch welche die höchste Erkenntniß vermittelt ist, kann selbst schon nur eine philosophische oder eine solche seyn, die das Resultat philosophischer Bestrebungen ist, und wenn unter den philosophischen Systemen seit Cartesius außer der ehemaligen Metaphysik, die ihren Zweck darum nicht erreichte, weil sie zu wenig tief in die Erfahrung einging, zu sehr mit bloß allgemeinen Begriffen operirte, die andern, namentlich das des Spinoza, eigentlich selbst nur zuletzt auf irgend einer Thatsache beruhten, die sie fälschlich für die wahre und höchste hielten, so können wir sagen, all diese Systeme haben, direkt oder indirekt, nur zur Ergründung oder zur Ausmittelung der eigentlichen Thatsache gedient, um deren Erklärung es in der Philosophie zu thun ist, und die, einmal gefunden, über das Princip selbst keinen Zweifel mehr läßt. Man kann daher die frühern Bestrebungen in der Philosophie (seit Cartesius) alle mit dem Experiment in der Naturwissenschaft vergleichen. Es scheint freilich nichts leichter, als die Thatsache namhaft zu machen, welche die Philosophie zu erklären hat. Allein bedenken Sie, welche Mühe und Arbeit selbst in der Naturwissenschaft es kostet, auch nur bis zur wahren Thatsache in höchst einzelnen Erscheinungen zu gelangen. Man wird etwa sagen: Philosophie solle die Thatsache der Welt erklären. Aber was ist denn nun an dieser Welt die eigentliche Thatsache? Die wahre Thatsache ist jederzeit etwas Innerliches. Die Thatsache einer gewonnenen Schlacht z. B. sind nicht die einzelnen Angriffe, Kanonenschüsse u. s. w., oder was sonst von der Sache bloß äußerlich wahrgenommen werden kann. Die wahre, die eigentliche Thatsache ist nur im Geiste des Feldherrn. Die rohe, bloß äußere Thatsache eines Buchs ist, daß hier Buchstaben und Wörter

neben und nach einander stehen; aber was an diesem Buch die wahre Thatsache ist, weiß nur der, der es versteht. Bloß äußerlich angesehen unterscheidet sich ein geistvolles oder tiefgedachtes Werk nicht von einem seichten oder völlig sinn- und gedankenlosen. Wer also bloß bei dem Aeußern stehen bleibt, weiß von dem, was bei einem geistvollen Buch die eigentliche Thatsache ist, durchaus nichts. Aus diesem Beispiel erhellt, daß in allen möglichen Untersuchungen die Ausmittlung der reinen, der wahren Thatsache das Erste und Wichtigste, aber auch zugleich das Schwerste ist. Die Ursache, warum uns besonders im Einzelnen der Natur so vieles ganz räthselhaft erscheint, ist, weil wir noch gar nicht einmal dahin gekommen, dazu gelangt sind, die eigentliche Thatsache zu wissen. Wenn nun aber die Ausmittlung der Thatsache in der Natur dem Natur-, in der Geschichte dem Geschichtsforscher angehört, so fällt die große Thatsache der Welt lediglich der Philosophie anheim, die ja davon auch den Namen Weltweisheit erhalten hat, der jedoch nur für die eine Seite paßt, denn die Philosophie hat noch einen größeren Inhalt als die Welt.

Das geschichtlich Erste in der Philosophie, ihr geschichtlich erstes Bestreben wird also nur eben dahin gehen können, das was an der Welt die eigentliche, die reine Thatsache ist, zu erforschen, und es ist daher keineswegs herabsetzend für die frühern Systeme, wenn man sagt, daß sie nur Experimente gewesen, die dazu dienten, jene Thatsache immer deutlicher und immer reiner hervorzuheben und von allem sie Verdunkelnden abzuscheiden; es ist kein Tadel, gesetzt auch sie haben sich für etwas anderes und für mehr als bloße Experimente angesehen. Im Gegentheil eben dadurch, und inwiefern jedes System dieser Thatsache näher gekommen ist, sind sie gerechtfertigt; keines dieser Systeme war umsonst; der philosophische Geist hat sich keiner der Stufen zu schämen, auf denen er verweilte; diese Systeme sind eigentlich nicht verschiedene Philosophien, sondern nur verschiedene Versuche, die Thatsache auszumitteln, um deren Begreifen es zu thun ist, und jedes folgende System nimmt die Thatsache an dem Punkt auf, wo der frühere Versuch sie gelassen hatte. Die letzte ganz rein dargestellte Thatsache

wird also auch nichts anderes als das Resultat aller philosophischen Untersuchungen bis auf unsere Zeit enthalten.

Ohne Zweifel nun hat die Naturphilosophie die Thatsache tiefer als jede vorhergehende aufgefaßt. Es versteht sich dieß eigentlich von selbst, da die Naturphilosophie die anderen Versuche und damit die durch die früheren Systeme gewonnene Erfahrung vor sich hatte; sie unterschied sich von den früheren Systemen im Grunde nur dadurch, daß sie diese Thatsache reiner und vollkommener ausgemittelt hatte, ja daß sie die eigentliche Thatsache der Welt, um deren Erklärung es in der Philosophie zu thun ist, zuerst ausgesprochen und insofern in der Erfahrung eine weit breitere Basis hatte als eines der früheren Systeme. Worin bestand die reine Thatsache? Sie läßt sich so aussprechen: die Genesis der ganzen Natur (ich bemerke, daß dieses Ausgehen von der Natur, anstatt, wie Kant, von dem erkennenden Subjekt auszugehen, daß diese der Natur gegebene Priorität auf jeden Fall schon dadurch gerechtfertigt ist, daß das erkennende Subjekt das erkennbare Objekt nothwendig zu seiner Voraussetzung hat) die Genesis der ganzen Natur beruht einzig auf einem Uebergewicht, welches fortschreitender Weise dem Subjekt über das Objekt bis zu dem Punkt gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden ist, im **menschlichen** Bewußtseyn. Was außer dem Bewußtseyn gesetzt ist, ist dem Wesen nach eben dasselbe, was auch im Bewußtseyn gesetzt ist. Die ganze Natur bildet daher Eine zusammenhängende Linie, welche nach der einen Richtung in überwiegende Objektivität, nach der andern Seite in entschiedene Uebermacht des Subjektiven über das Objektive ausläuft, nicht daß in dem letzten Punkt das Objekt völlig vertilgt oder vernichtet wäre, denn vielmehr liegt es auch dem nun ganz in Subjektivität verwandelten noch immer zu Grunde, sondern nur daß das Objektive relativ gegen das Subjektive in die Verborgenheit zurückgetreten, gleichsam latent geworden ist, wie in dem durchsichtigen Körper darum, weil er dieß ist, die finstere Materie nicht verschwunden, sondern nur in Klarheit verwandelt ist. In der ganzen Linie befindet sich kein Punkt, wo bloß das eine oder das andere wäre auch auf dem äußersten Punkt des noch für uns erkennbaren, aber

übrigens mit der überwiegendsten Objektivität gesetzten Realen zeigt sich das Objektive schon von dem Subjektiven angegriffen und afficirt, und ebenso verhält es sich auf dem entgegengesetzten Punkt der nun völlig überwiegenden Subjektivität. Auch hier ist das Objektive nicht der Substanz nach aufgehoben, sondern dasselbe, was das reine Objektive = B war, ist nun ganz als Subjektive, als A gesetzt, wobei aber das B dem A noch immer zu Grunde liegt, indem A nicht ein einfaches, sondern ein aus B überwundenes A ist, so daß es, obgleich nun A seyend, doch B immerfort und beständig in sich hat und voraussetzt. In der ersten Freude über diese zuerst wahrgenommene durchgängige Subjekt-Objektivität wurde dieses Verhältniß mit der durchgängigen Polarität in der Natur verglichen. Wie sich nämlich die in einem Magnet an einander gebundenen Potenzen gegenseitig so verhalten, daß jede die ihr homologe oder gleiche flieht, die ihr entgegengesetzte mit Begierde an sich zieht, und wie dieses Festhalten seines Gegensatzes gleichsam das erste Zeichen des Lebens in der Natur ist, so wurde angenommen, daß das Concrete, Reale durchaus nur da sey, sich behaupte, indem es weder reine Subjektivität, noch reine Objektivität, sondern immer ein Subjektivität gleichsam anziehendes Objektives sey. Im Großen und Ganzen ist freilich nach der einen Seite des Universums überwiegende Objektivität, nach der andern überwiegende Subjektivität, in der Mitte — dem menschlichen Bewußtseyn — eine Art von Indifferenzpunkt. Aber dieß darf nicht so vorgestellt werden, als ob in irgend einem Punkt, auf irgend einem Theil des Wegs bloß das eine oder bloß das andere wäre, sondern wie jede magnetische Linie im Ganzen (sie mag so groß oder so klein angenommen werden, als sie will) nicht mehr als die drei Punkte enthält, nämlich die beiden Pole und den mittleren, der Indifferenzpunkt genannt wird, wie also im Ganzen einer magnetischen Linie nur diese drei Punkte sind, aber jeder Theil der Linie für sich betrachtet wieder die drei Punkte enthält, und jeder Punkt, je nachdem er betrachtet wird, Nordpol, Südpol oder Indifferenzpunkt ist — wie also hier die Bestimmung jedes Punkts eine bloß relative ist, ebenso ist es im Ganzen des Universums, es gibt nichts, das absolut subjektiv

oder objektiv wäre, dasselbe kann gegen ein anderes subjektiv, gegen ein anderes objektiv seyn; alles, was in die Sphäre der Erkennbarkeit fällt, ist schon nur ein durch Subjektivität afficirtes Objektives; nach der einen Seite (der sogenannten todten Natur) ist das Objektive noch vorherrschend; in der lebendigen animalischen Natur zeigt sich das Objektive schon ganz als Unterworfenes und gleichsam im Dienste des Subjektiven, bis es im menschlichen Bewußtseyn als Objektives ganz latent, zum bloßen Grund des Subjektiven geworden ist. Wer den starren Gegensatz kennt, in welchem durch Fichte Subjektives und Objektives auseinander gehalten war, wird begreifen, daß dieses anschauliche Gleichniß mehr als alle bloß begrifflichen Bestimmungen dazu beigetragen hat, die Zeit über jenen Gegensatz hinwegzuheben, und man kann insofern denen, welche hintennach, nämlich wie die Hauptsache gewonnen war, bessere Darstellungen gefunden zu haben meinten, ihre Freude wohl gönnen. Diese bei der ersten Entwicklung gebrauchte Analogie mag indeß allerdings als Beweis dienen, daß das Ganze ursprünglich nur auf einer glücklichen Wahrnehmung beruhte, die ihren Werth behält, wenn die falschen Zuthaten, die etwa hinzugekommen sind, längst wieder abgethan und beseitigt seyn werden.

Der reine Gewinn, den die Naturphilosophie brachte, war also zunächst nur die Einsicht in die Thatsache, die wir im allgemeinsten Ausdruck so aussprechen können: der gemeine Weltproceß beruht auf einem fortschreitenden, wenn auch (vielleicht selbst in der Natur) immerfort bestrittenen, Sieg des Subjektiven über das Objektive. (Dieses Fortschreiten vom Objektiven ins Subjektive ist gleichsam das Losungswort der allgemeinen Bewegung, welche die Wissenschaft darzustellen hat. Das Wesentliche war eben dieser Fortschritt vom Objektiven ins Subjektive, da in der entgegengesetzten Richtung kein Fortschritt und also keine Wissenschaft möglich ist). Doch auch die Naturphilosophie fand in sich selbst eine Schranke, die sie nicht sogleich überwinden konnte.

Worin bestand diese Schranke der Naturphilosophie? Um es mit Einem Wort zu sagen, darin, daß im Grunde auch sie nicht über die bloße Thatsache hinausgekommen war. In der reinen Thatsache ist

eigentlich nichts enthalten, als daß der Weltproceß auf einem Uebergewicht beruht, das dem Subjekt stufenweise über das Objekt gegeben wird — ob aber dieses Uebergewicht ein aus der Natur des sich erzeugenden, sich selbst verwirklichenden Wesens nothwendig folgendes, oder ob es ein durch freie Ursächlichkeit hervorgebrachtes und ertheiltes ist, wird durch die bloße Thatsache nicht entschieden. Alles, was über die reine Thatsache hinzugesetzt worden, ist bloß Erzeugniß eines Schlusses. Jeder bloße Schluß ist aber schon an sich etwas Zweifelhaftes und besonders darum, weil es immer möglich bleibt, daß ihm nur eine mehr oder weniger beschränkte Auffassung der Thatsache zu Grunde liegen kann, und daß eine vollkommenere, tiefer eindringende Auffassung zu einem ganz anderen Schluß führen würde. Auf jeden Fall müssen wir also auf die Thatsache zurückgehen; dazu muß uns nun außerdem die Ueberlegung veranlassen, wie unbestimmt im Grunde noch immer der Ausdruck der Thatsache ist. Wir bedienten uns, sie auszusprechen, der Begriffe von Subjekt und Objekt, aber diese haben wir bis jetzt bloß als geschichtlich überlieferte und bekannte angenommen. Allein durch durch eine rein wissenschaftliche, von keinem frühern System, sondern von dem Standpunkt, auf dem jeder sich befindet, der zu philosophiren anfängt, ausgehende Entwicklung der wahren Thatsache können wir hoffen, den vollen Gehalt und die letzte entscheidende Bestimmung derselben herbeizuführen. Wir gehen daher jetzt zu der rein wissenschaftlichen Darstellung der Thatsache, zu derjenigen Darstellung fort, mit welcher jede Philosophie, die sich eben vorzutragen anfienge, anfangen könnte.

Hier scheint denn nichts natürlicher, als daß jede Philosophie damit anfange, auf sich selbst zu reflektiren; da sie nun nicht umhin kann, sich bewußt zu werden, daß es in ihr um ein Erkennen zu thun sey, so scheint ebenso natürlich, daß sie vor allem die Art und Natur dieses ihr eigenthümlichen Erkennens zu erforschen suche; unvermeidlich aber wird sie dann ferner die Natur des Erkennens überhaupt in Betracht ziehen müssen. Insofern würde Kant Recht haben, wenn er behauptet, daß die Philosophie mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens anzufangen habe, diese könnte zwar nie auf die Wissenschaft selbst, aber

doch zu der Vorwissenschaft der Philosophie — zu jener führen, die noch im Suchen des Anfangs begriffen ist. Wenn eine solche Kritik des Erkenntnißvermögens nur so leicht, und besonders, wenn dieses Vorhaben, das Erkennende zu untersuchen, in der Abstraktion, in welcher man es meint, ausführbar wäre! Man kann sich wohl vorstellen, dabei auf das bloße Erkennen sich beschränken zu können, und damit gewonnen zu haben, daß vorerst das Seyn ausgeschlossen bleibe, nicht in Betracht komme, denn mit dem bloßen Erkennen, weil es uns näher liegt als das Seyn, glaubt man auch leichter und einfacher fertig werden zu können, und dann vielleicht doch von dem Erkennen aus irgend einen Weg in das Seyn finden zu können. Aber eben diese Abstraktion hält nicht Stand. Denn um was ist es hiebei zu thun? Antwort: um ein Erkennen des Erkennens. Dadurch habe ich ja aber das Erkennen selbst zum Gegenstand gemacht, und es damit so gut für ein Seyendes als irgend ein anderes erklärt. Der Gegensatz oder die Unterscheidung zwischen dem Erkennenden und dem Seyenden fällt also gleich mit der ersten Reflexion dahin, und ich kann dem Seyn, das ich vermeiden und gleichsam (wie einen Feind) umgehen wollte, doch nicht ausweichen. Denn sowohl das Erkennende als das, was erkannt wird, — beides ist ein Seyendes, und gerade darin scheinen sie eins, oder dieses scheint ihr Gemeinschaftliches, daß sie — beide — Seyende sind. Es wird sogar nicht fehlen können, daß der, welcher vom bloßen Erkennen ausgeht, das Erkennende als das gleichsam vorzugsweise Seyende ansehe, und daß er dem, was nicht das Erkennende ist, entweder nur ein geringeres oder am Ende gar kein Seyn zugestehe. So hatte Cartesius, der der Philosophie zuerst diese Richtung auf das erkennende Princip gab, zuerst an allem andern Seyn gezweifelt und nur das mit dem Denken identische, im Denken vorhandene Seyn als das gewisse anerkannt. Cogito ergo sum, sagte er. Ich denke, ich zweifle, also bin ich; denken aber ist dem Cartesius nicht bloß jene besondere Aeußerung oder Thätigkeit des erkennenden Subjekts, die wir insgemein Denken nennen. Cartesius nennt Denken jede Funktion des erkennenden Subjekts, so daß er selbst sinnliche Vorstellungen, ja

Empfindungen mit unter die allgemeinen Begriffe des Denkens subsumirt. Indem er also das erste Seyn, um mich so auszudrücken, dem Erkennenden zuschrieb, sah er sich sogleich genöthigt, an der Realität oder wirklichen Existenz desjenigen zu zweifeln, was sich als ein bloß Erkennbares darstellt, namentlich an der Existenz der Körperwelt, und wenn er auch nachher eine subjektive Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn der Körper erworben zu haben vorgab, gestand er diesen doch immer nur ein secundäres, bloß mittelbar (nämlich durch Gott) gewisses Seyn zu. Es ist daher **so** wenig möglich, das Erkennende von dem Seyn abzuscheiden, daß dieser Versuch vielmehr fast unvermeidlich dahin führt, dem nicht selbst Erkennenden, sondern bloß Erkennbaren alles Seyn abzusprechen, zu behaupten, daß überall nichts sey als Erkennendes, also Geistiges, und alles nicht Geistige bloß in den Vorstellungen der Geister existire, wie dieß in den verschiedenen Systemen des Idealismus oft genug geschehen ist, und wie es gleich unmittelbar nach Cartesius durch Mallebranche und später durch Berkeley geschehen ist, der nichts annahm als Gott und die endlichen Geister, in denen Gott die Vorstellungen der körperlichen Dinge bewirke.

Man muß indeß gestehen, diese Art sich zu helfen, daß man nämlich die Existenz der Körperwelt leugnet, sey gleichsam gegen den Vertrag und gegen die Verabredung. Denn zwischen dem, welcher eine Philosophie lehrt, und denen, welchen er sie mittheilt, besteht das stillschweigende Uebereinkommen, daß jener ihnen die Welt erkläre; dieses Uebereinkommen aber wird verletzt, wenn jener die Erklärung damit anfängt, daß er einen beträchtlichen Theil der Welt gleich als nicht existirend erklärt, etwa wie ein Chirurg, der ein Glied, das er heilen sollte, lieber gleich gar abschneidet, weil dieses doch der kürzeste Weg sey, jemand von der Ungelegenheit, die es ihm verursacht, zu befreien. Es ist kein geringer Beweis von der Stärke, die der allgemeine Verstand, und von einer gewissen Reife, welche die geistige Erfahrung erlangt hat, daß Erklärungen, die sich auf diese Weise zu helfen suchen, in unserer Zeit durchaus kein Gehör mehr finden würden, und will man gerecht seyn, so muß namentlich die Naturphilosophie in dieser

Hinsicht als der Wendepunkt anerkannt werden: denn so lange, als nicht die innere Identität von Natur und Geist erkannt und aufgestellt war, drohte der Idealismus noch immer, wie er denn unmittelbar vor jener Zeit in Fichte noch seinen letzten Ausbruch genommen hatte.

Man kann also die Philosophie — aufrichtiger Weise — nicht anders als mit dem Vorsatz anfangen, auch dem nicht erkennenden Theil der Welt ein Seyn zuzugestehn, nicht gerade daß er in demselben Sinn seyend sey, in welchem das Erkennende es ist, aber doch auch nicht ganz und gar nicht seyend. Ich mag von dem, was nicht in dem hervorragenden Sinne, wie das seiner Bewußte, seyend ist, etwa des Ausdrucks mich bedienen, es sey gegen dieses oder verglichen mit ihm das nicht Seyende, womit immer nur ein relatives nicht-Seyn ausgedrückt und gar wohl verträglich ist, daß eben dasselbe in sich selbst oder bloß mit sich selbst verglichen nicht nichts, sondern allerdings etwas — allerdings seyend ist. In diesem Sinn haben griechische Philosophen von dem μὴ ὄν auf eine Weise geredet, die manchen widersprechend schien, indem sie von dem nicht Seyenden doch als von einem irgend wie Seyenden reden. Die Erklärung dieses Widerspruchs ließ sich schon bei Plutarch finden, der in einer Stelle sagt: man müsse unterscheiden zwischen μὴ εἶναι, nicht Seyn, und zwischen μὴ ὂν εἶναι, nicht das Seyende seyn. Das nicht Seyende bei den Griechen bezeichnet nur das, was nicht das Seyende ist, nämlich das in jenem hohen und vorzüglichen Sinn Seyende, es bezeichnet aber nicht das ganz und gar nicht Seyende. In diesem Sinn ist das Anerkenntniß, daß auch das nicht Seyende sey, einer der ersten Schritte zur wahren Erkenntniß. Schon die alte Sophistik fand es, um Wahrheit und Irrthum vermischen zu können, ihrem Zweck gemäß, als Axiom vorauszusetzen, daß das nicht Seyende auf keine Weise sey, woraus dann unter andern folgte, daß z. B. auch der Irrthum, als der in die Kategorie des nicht Seyenden gehöre, nie und nirgends existire; wenn es aber keinen Irrthum gibt, so gibt es auch keine Wahrheit; wenn der Irrthum nichts Positives ist, so gibt es ebensowenig eine positive Wahrheit. Aus diesem Grunde bestrebt sich Platon in einem eignen Gespräch, welches den

Begriff des nicht Seyenden zum Gegenstand hat, auf alle Weise zu zeigen, daß auch das nicht Seyende sey, und daß ohne dieses auch dem nicht Seyenden zuerkannte Seyn Wahrheit von Irrthum überhaupt nicht unterscheidbar seyn würde. Ich ergreife diese Gelegenheit, um meinen Herrn Zuhörern vorzüglich dieses Platonische Gespräch, den Sophisten, zu empfehlen. Dieses Werk Platons wird Sie überzeugen, daß zu den Präliminarartikeln einer wahren Philosophie, die jeder bei sich festsetzen muß, ehe er es unternimmt, in der Philosophie irgend etwas Allgemeines aufzustellen, auch dieser gehört, jenes Seyende geringerer Art ebenfalls als in seiner Art seyend anzunehmen. Dieses anerkannt, wird die nächste Forderung allerdings diese seyn, zu bestimmen, **wie** dieses Geringere (wie wir es der Kürze halber nennen wollen) seyend sey. Denn auf keinen Fall (dieß läßt sich sogleich einsehen) auf keinen Fall könnte es doch seyend oder ein Seyendes seyn, wenn die Bestimmung des „nicht das Erkennende Seyns", oder daß es nicht das Erkennende ist, wenn diese Bestimmung bis zum Extrem getrieben würde, d. h. so weit, daß wir behaupteten oder uns für berechtigt hielten, anzunehmen, es sey in ihm überall nichts von dem erkennenden Princip, daß wir dem erkennenden Princip gar keinen Theil an dem Seyn jener Art gäben. Denn wir haben es doch bestimmt als ein Seyendes. Das aber, daß es ein Seyendes ist, ist ohne eine Bestimmung und Grenze, mit der das Seyn in ihm gesetzt ist, nicht denkbar. Die Grenze, die Bestimmung kann aber nicht von dem herrühren, das begrenzt oder bestimmt **wird**, was also das seiner Natur nach der Grenze Bedürftige, an sich demnach Grenzenlose ist, d. h. die Grenze kann nicht von dem Seyn herkommen, sondern — Maß und Begrenzung — alles, wodurch jedes ein Seyendes und eben daher zugleich ein Erkennbares ist, kann nur von dem dem Seyn entgegengesetzten und ebendarum es einschränkenden Princip herkommen. Und eben dieses — dem für sich grenzenlosen Seyn Entgegengesetzte, welches an dem nicht selbst erkennenden Theil der Welt wenigstens die Form der Erkennbarkeit hervorbringt, also die Ursache der Erkennbarkeit ist, nur eben dieses kann auch die Ursache des nicht bloß Erkennbaren, sondern selbst Erkennenden

seyn, nämlich nicht Ursache desselben seiner Substanz nach, aber Ursache davon, daß es das Erkennende ist. Eine und dieselbe Ursache bringt an dem bloß erkennbaren Theil der Welt das Erkennbarseyn, an dem erkennenden Theil das Erkennen hervor. Alles, was ein Erkennbares ist, muß selbst schon das Gepräge des Erkennenden, d. h. des Verstandes, der Intelligenz an sich tragen, wenn es auch nicht das Erkennende selbst ist. Hinwiederum also das, was das Erkennende selbst ist, unterscheidet sich von dem bloß Erkennbaren nur dadurch, daß es nicht, wie dieses, bloß die Form des Verstandes an sich trägt, sondern der Verstand und also das Erkennende selbst ist.

Wir können uns darüber auch so ausdrücken. Das, was an dem Erkennbaren das Gepräge des Verstandes hervorbringt, kann nur selbst der Verstand seyn. Wenn es nun an dem Seyn bloß diese Form als etwas ihm (dem Seyn) Fremdes hervorbringt, so ist das dadurch Entstehende das bloß Erkennbare, wenn es aber das Seyn ganz in sich verwandelt, so ist das dadurch Entstehende das Erkennende. Das bloß Erkennbare (nicht Erkennende) der Welt ist so wenig bloßes Seyn als das Erkennende, das jedoch selbst auch seyn muß. Das bloße, d. h. maß- und grenzenlose Seyn, würde dem Erkennbaren zugleich mit dem Erkennenden ein Ende machen. Beide setzen ganz gleicher Weise voraus das für sich grenzen- und eben darum auch verstandlose Seyn und die diesem Grenzenlosen entgegenwirkende Ursache.

Schon durch Cartesius war der Anlaß gegeben, das dem Seyn Entgegengesetzte selbst als Verstand zu bestimmen. Spinoza hatte das an sich grenzenlose, unendliche Seyn in seinem Begriff der unendlich ausgedehnten Substanz, der er das unendliche Denken entgegensetzt. Eigentlich also hatte er in dem Gegensatz der ausgedehnten und der denkenden Substanz ein Mittel, die Modificationen der ausgedehnten Substanz begreiflich zu machen. Allein er benutzte dieses Mittel nicht. Denken und Ausdehnung selbst bleiben sich bei ihm gerade so fremd, wie sie sich bei Cartesius waren. Das Denken hat nach ihm an den Modificationen der ausgedehnten Substanz durchaus keinen Theil, und doch läßt sich Bestimmung, Begrenzung, Modification nur denken, wo

Besinnung ist. Allein das Seyn der ausgedehnten Substanz ist ein an sich besinnungsloses — die Ausdehnung, kann man sagen, ist die Form des außer sich, von sich gekommenen, des seiner selbst ohnmächtigen Seyns, das ebendarum sich selbst keine Schranke geben kann, und das unendlich ist in dem Sinn, in welchem Unendlichkeit nicht ein Vorzug, sondern ein Mangel ist. Wenn also das ausgedehnte Wesen eigentlich das blinde, besinnungslose ist, so konnte das unendliche Denken, die ihm entgegengesetzte Potenz, gedacht werden als die jenes außer sich Seyn aufhebende, als die das außer-sich-Gesetzte in sich selbst zurücksetzende oder zurückbringende. Dieß konnte nicht geschehen, ohne Modificationen des ausgedehnten Wesens hervorzubringen, und nicht bloß Modificationen überhaupt, sondern solche, die das bloß Aeußerliche mehr und mehr verinnerlichten, — kurz zunehmende Innerlichkeit, bis zur völligen Zurückwendung in sich selbst, bis zum Bewußtseyn wurde auf diese Art begreiflich und erklärbar. Allein, wie gesagt, Spinoza macht von diesem Mittel, das ihm der Gegensatz der von ihm sogenannten Attribute darbot, keinen Gebrauch — die ausgedehnten Dinge sind ihm nicht Wirkungen des unendlichen Denkens an der Ausdehnung, er setzt die Modificationen in der unendlichen Ausdehnung bloß darum, weil es eben Dinge gibt. Gäbe es nicht unabhängig von seinen Principien Dinge in der Welt, nach seinen Principien würde es keine geben. In Leibniz zeigt sich der Fortschritt, daß er die nothwendige Subjektivität aller Modificationen, d. h. ihre Abhängigkeit von dem erkennenden Princip, anerkennt; alles Modificirte und eben darum Erkennbare muß etwas von dem erkennenden Princip in sich haben. Dieß zeigt sich in der ihm eigenthümlichen Lehre, daß alle Dinge innerlich oder ihrem wahren Wesen nach Monaden, Vorstellkräfte, geistige Wesen seyen. Das Körperliche als solches ist ihm bloßes Phänomen oder im Grunde bloßer Schein, der nur aus einer verworrenen Vorstellung der Monaden entsteht. Er räumt also das Ausgedehnte ganz hinweg, nicht so wie der spätere Idealismus, der es in keiner Weise außer mir bestehen läßt, sondern er läßt es außer mir bestehen, aber als ein bloß Geistiges. Jede Monas für sich ist schlechthin unkörperlich, aber mehrere Monaden bilden

zusammen ein Ganzes, in dem eine der andern relativ untergeordnet ist, über alle zusammen aber sich zuletzt Eine dominirende erhebt. Gott sieht in den Dingen bloß Monaden, aber wir stehen nicht in dem Mittelpunkt, von dem aus sie als bloße Monaden erscheinen; durch diese Art von Verschiebung entsteht eine verworrene Vorstellung und mit dieser der Schein des körperlichen Ausgedehnten, welches insofern nicht mehr substantielle Realität hat und ebenso bloßes Phänomen ist wie der Regenbogen. Innerlich ist ihm alles Ichheit, nur in verschiedenen Stufen, z. B. die sogenannte todte oder unorganische Natur ist die schlafende, die lebendige Welt, die Welt der Thiere, ist die träumende Monaden-Welt, der Mensch ist die erwachte Monade. Leibniz war insofern bloßer Intellektualist, als von einem an sich irrationalen, dem Verstand entgegengesetzten Princip bei ihm gar nicht die Rede ist, und da er alles als ursprünglich geistig und monadisch, d. h. abgeschlossen, annahm, so hatte er nun Schwierigkeit zu erklären, wie in dieser Welt, wo gleichsam alles Subjekt ist, eines dem anderen objektiv, d. h. erkennbar, werde. Er mußte zu einem System seine Zuflucht nehmen, nach welchem keine Monas auf die andere wirkt, sondern jede Monas die andere und die in ihr vorgehenden Veränderungen nur mittelst einer vorherbestimmten Harmonie vorstellt. Dadurch kam in sein System etwas Schwärmerisches. Kant hat das Verdienst, zuerst mit klarem Bewußtseyn ausgesprochen zu haben, daß alles, was erkennbar seyn soll, und so weit es dieß ist, das Gepräge, die Bestimmungen des Verstandes an sich tragen muß. Kant setzt demnach als materia ultima aller Erkennbarkeit ein Unerkennbares, allein er bedient sich für dieses Unerkennbare des in der That höchst ungeschickten Ausdrucks: Ding an sich. Denn dieses Ding an sich ist entweder ein Ding, d. h. es ist ein Seyendes, dann ist es nothwendig auch ein Erkennbares und daher nicht an sich — im Kantischen Sinn —, denn unter dem „an sich" versteht er eben das, was außerhalb aller Verstandesbestimmungen ist. Oder dieses Ding an sich ist wirklich ein An-sich, d. h. ein Unerkennbares, Unvorstellbares, dann ist es nicht ein Ding. Nicht weniger unpassend ist der Ausdruck, wenn Kant das Ding an sich

zugleich Noumenon nennt, da es nach seinem eignen Begriff vielmehr ein Anoumenon, ein schlechterdings mit dem Verstande nicht zu Begreifendes ist, weil alles, was verständlich seyn soll, selbst das Gepräge des Verstandes an sich tragen muß. Das zweite, was über Kant zu bemerken ist, besteht darin, daß er die Verstandesbestimmungen zwar in das Objekt, aber bloß in das Objekt unserer Vorstellung setzt; das Unerkennbare, was er Ding an sich nennt, ist zwar von diesen Bestimmungen, aber bloß in unserer Vorstellung — nicht außerhalb derselben — afficirt; diese Bestimmungen sind also bloß subjektiv, von einem objektiven, in den Dingen selbst seyenden und wirkenden Verstand kann nicht die Rede seyn. Außer uns sind nicht diese Objekte, ist nur das sogenannte Ding an sich, das schlechthin Unerkennbare, das erst in unsern Vorstellungen jene Bestimmungen der Erkennbarkeit annimmt. Wir aber können nach dem, was wir bereits erklärt haben, nicht geneigt seyn, die Objektivität der Verstandesbestimmungen aufzugeben, weil wir damit auch die Realität der Sinnenwelt aufzugeben genöthigt wären. Wir sagen: es gibt wohl ein Erstes, für sich Unerkennbares, das an sich maß- und bestimmungslose Seyn, aber es gibt kein Ding an sich; alles, was Objekt für uns ist, ist schon ein in sich selbst durch Subjektivität Afficirtes, d. h. ein in sich schon zum Theil subjektiv Gesetztes, und dadurch dem, was wir das Erkennende nennen, Angenähertes, es ist nur ein noch nicht in völlige Subjektivität Zurückgebrachtes. Was Kant erst in der Vorstellung, oder wie er mit freilich schwer allgemein verständlich zu machenden Worten sich ausdrückt, in der transscendentalen Synthesis der Apperception vorgehen läßt, ist schon objektiv, unabhängig von uns geschehen. Das Ding mit diesen subjektiven Bestimmungen ist eben das wahre Ding, denn nimmt man ihm diese, so ist es überhaupt kein Ding mehr. — Fichte als Nachfolger von Kant hat vorzüglich darin gefehlt, daß er immer unbestimmter Weise von dem Objekt überhaupt, anstatt von dem wirklichen Objekt sprach, und nicht erwog oder nicht einsah, wie viel in diesem sogenannten Objekt selbst schon Subjektives sey. Er nahm jenes Unerkennbare, welches Kant noch zum Grund des Erkennbaren gemacht hatte, völlig

hinweg, verwandelte also alles in **bloße** Subjektivität oder behielt **nur** noch das Erkennende. Ein solches Extrem von Idealismus wird sich aber nie in die Länge behaupten können. Ohne in alle diese Unnatürlichkeiten, welche die Kantische Theorie und noch mehr die Fichtesche mit sich führt, einzugehen, werden wir zwischen dem bloß Erkennbaren und dem Erkennenden keinen andern Unterschied anerkennen als den schon ausgesprochenen, daß jenes nur das Gepräge des Verstandes und insofern den Verstand selbst als etwas ihm Fremdes an sich trägt — wobei also das an sich Verstandlose, dem Verstand Widerstrebende, obgleich es schon die Form desselben angenommen hat und so weit ihm unterworfen ist, doch noch als das an sich Verstandlose unterschieden wird — daß also das bloß Erkennbare den Verstand noch als ein ihm Fremdes unterscheiden läßt, während das, was wir vorzugsweise das Erkennende nennen, selbst zum Verstand geworden, ganz in Verstand umgewandelt ist, eine Umwandlung, die natürlicher Weise nur stufenweise geschehen kann.

Indessen bleibt in dieser ganzen Stufenfolge das Substrat immer dasselbe; wir wollen auch hier, wie in der Naturphilosophie, das der Subjektivität Entgegengesetzte, das **bloß** und eben darum **blind** Objektive, durch B bezeichnen, so wird dieses B immer mehr subjektiv = A, aber auch das letzte A, das höchste Subjektive oder das, was wir vorzugsweise das **Erkennende** nennen, ist noch immer B, nur als A gesetztes, in A verwandeltes B. Von **dem** an also, was eben nur erkennbar ist, also dem Erkennen die wenigsten Seiten darbietet, bis zu dem, was schon mehr Bestimmungen der Erkennbarkeit in sich aufgenommen hat, endlich **bis** zum selbst Erkennenden bleibt die Substanz, id quod substat, immer dasselbe. Wir haben in der ganzen Linie immer nur B, das jedoch, wiewohl in verschiedenem Maß, zugleich A oder subjektiv ist. Es ist ein immer nur **Werdendes**, nie **Seyendes** — in diesem Sinn ist allerdings nur das Letzte (das völlig Selbstbewußte) das Seyende; es ist ein immer zwischen Seyn und Nichtseyn, Position und Negation **Schwankendes**; denn das A-seyn ist für das B Negation; im A-seyn geht das B unter oder, wie die deutsche Sprache trefflich sich ausdrückt, zu Grunde. Aber ohnerachtet

dieser Doppelheit, oder obschon es an keinem Punkt reines B, sondern immer nur ein Mittleres von B und A ist, ist es doch an sich oder von sich selbst nur B. Wir müssen daher jetzt ausdrücklich und bestimmter als bisher unterscheiden zwischen der Subjektivität, welche B bloß annimmt, die in B nur gesetzt ist, und zwischen dem eigentlichen Princip der Subjektivität. Princip der Subjektivität ist nicht das in A umgewendete Objektive, Princip der Subjektivität kann nur heißen, was dem B die **Ursache** — wenigstens die nächste und unmittelbare Ursache dieser Umwendung ist. Es ergeben sich also zwei Principien: a) B, das mehr und mehr = A wird, aber substantiell immer dasselbe bleibt, und für sich das blinde, wilde, grenzenlose Seyn ist, das Platonische *ἄπειρον*, b) A — nicht sofern es das selbst nur als A gesetzte B ist, nicht das an B hervorgebrachte A, sondern A, in dem selbst nichts von einem B ist, das ein völliger Gegensatz des B ist und gleichsam keinen andern Willen hat, als B = A zu setzen, also überhaupt A, sofern es Ursache der Umwendung des B in A ist.

Ich bemerke, daß wir uns hier noch immer auf dem Boden des bloß Faktischen, Thatsächlichen befinden. Jene Umwendung von B in A ist die bis jetzt von uns nur aus Erfahrung erkannte, aber darum allerdings noch nicht begriffene Wirkung jenes anderen dem B entgegengesetzten Princips. Warum dieses, und wie es diese Wirkung hat, wissen wir vorjetzt nicht. Genug, daß eine fortgesetzte Analyse uns auf eine Zweiheit von Principien, einen Dualismus geführt hat, ein Wort, das ich übrigens hier im allgemeinsten Sinn brauche, wo es noch völlig unentschieden bleibt, ob und wie diese zwei entgegengesetzten Principien durch eine höhere Einheit wieder vermittelt seyen, oder gar nicht vermittelt seyen. Denn hier sind wir durchaus noch im Gebiet der bloßen Untersuchung, nicht der Behauptung, nicht des letzten definitiven Begriffs. Genug: vorläufig sind anzuerkennen: 1) das blinde, für sich grenzen-, darum auch verstandlose Seyn; wir wollen dieß auch das reale Princip nennen; 2) das ihm entgegengesetzte, welches die Ursache der Begrenzung, des Maßannehmens und eben dadurch der Erkennbarkeit, mit Einem Wort des subjektiv-Werdens jenes ersten ist; wir wollen dieses das

ideale Princip nennen. Je reiner Sie den Gegensatz dieser beiden Principien denken, so daß jedes das andere vorerst von sich als Princip (denn im Produkt, im Erzeugten treffen sie freilich zusammen) ausschließt, desto deutlicher wird Ihnen die Folge seyn. Wie wir diesen Gegensatz am Ende begreifen oder wieder in eine Einheit auflösen, braucht uns hier nicht zu bekümmern. Wir erklären noch nicht, wir suchen nur uns des zu Erklärenden zu versichern. Im Ganzen stehen wir also hier auf demselben Standpunkt, auf welchem schon die Pythagoreer waren, welche lehrten, daß aus dem Unbegrenzten (ἄπειρον) und dem Begrenzenden (τὸ περαῖνον) alles (die ganze Welt und jedes Ding) entstanden sey und bestehe, und zwar lehrten sie dieß, wie aus ihren fernern Bestimmungen erhellt, in einem dem unseren ganz analogen Sinn, indem sie z. B. zugleich sagten, daß das Grenzenlose schlechthin nicht würde können erkannt werden, weßhalb sie auch von dem Begrenzenden sagen, es sey τὸ εἰδοποιοῦν (εἶδος heißt bekanntlich Form und Gestalt, aber auch Begriff) — das Begrenzende ist also nach den Pythagoreern das das Unbegrenzte begreiflich oder des Begriffs fähig Machende. Aber vorzüglich erhellt ihre Uebereinstimmung mit uns aus dem Umstand, daß sie den Gegensatz zugleich aussprachen als μονάς und δυάς, Einheit und Zweiheit, und zwar so, daß sie sagen, die Monas habe mit der Dyas alle Dinge erzeugt, die Dyas sey die Mutter, die Monas der Vater, so wie sie auch sonst von dem Verhältniß beider auf eine Weise reden, die den von uns aufgestellten Begriffen analog sind.

Man muß sich indeß nicht vorstellen, als ließen sich Begriffe dieser Art nur so geradezu aus den Alten nehmen; brauchte man sie bloß von ihnen zu entlehnen, so würde sie jeder verstehen, während die Erfahrung zeigt, wie wenig sie von denen, die selbst nicht philosophiren, z. B. von bloßen Philologen, erklärt werden, man muß durch eigne Untersuchungen auf sie geführt seyn, um sie bei den Alten, wo wir sie meist bloß als Resultate finden, zu verstehen und gehörig zu würdigen. Jedes gute Buch, sagt Goethe, und besonders die Alten versteht und genießt niemand, als wer sie suppliren kann. Wer

etwas weiß, findet unendlich mehr in ihnen als derjenige, der erst lernen will. Z. B. was kann wohl die *δυάς* bei den Pythagoreern bedeuten, der von späteren Schriftstellern meist das Beiwort *ἀόριστος* (die unbestimmte) beigefügt wird. Gewiß bedeutet die *ἀόριστος δυάς* nicht bloß, was einige Neuere sie bedeuten lassen, nämlich die bloße empirische Mannichfaltigkeit oder Verschiedenheit der Dinge überhaupt. Denn wo Verschiedenheit, also Unterscheidbarkeit und sogar Mannichfaltigkeit ist, da ist auch schon Begrenzung und Erkennbarkeit, und zwar nicht bloß in Einem, sondern in Vielem und in der größten Ausdehnung gesetzt, d. h. es ist schon gesetzt, was aus der *δυάς* und *μονάς* erklärt werden sollte. Wäre die *δυάς* die allgemeine Mannichfaltigkeit der Dinge selbst, wie könnten die Pythagoreer sagen, die Dinge seyen aus der *δυάς* und *μονάς* erzeugt. Die Dyas ist nicht etwas Allgemeines, sie ist ein bestimmtes, für sich zu denkendes Princip und kann nichts anderes als unser B seyn, das zwar für sich selbst nur B ist, aber B, welches des an ihm durch die entgegenstehende Ursache hervorzubringenden A, d. h. der an ihm durch das ideale Princip, hervorzubringenden Subjektivität, fähig und empfänglich ist, weßhalb die *δυάς* auch insbesondere weiblich gedacht wird — nämlich dieser Empfänglichkeit wegen, dieser Möglichkeit, an sich die Bestimmungen der Subjektivität hervorbringen zu lassen. Für sich oder als Princip und in seiner Reinheit ist B bloß für die subjektiven Bestimmungen empfänglich — in der Wirklichkeit aber ist es immer auf gewisse Weise auch A, also ein doppeltes, B, das zugleich A ist, oder A, das darum nicht aufhört B zu seyn, also nicht weniger auch B ist. Dieses nicht mehr reine, sondern afficirte B ist eben das ungewisse, zwischen zweien Schwankende und darum Unbestimmte, das immer das, was es ist, ebensowohl auch nicht ist, wie selbst auf dem Culminationspunkt der Geistigkeit der Mensch z. B. nicht so geistig ist, daß er nicht auch ungeistig, nicht so seiner selbst bewußt, daß er nicht auch das seiner selbst Unbewußte seyn könnte, nicht bloß im Schlaf, sondern selbst im Wachen, inwiefern, wie viele Philosophen, z. B. Cartesius, Leibniz u. a. behauptet haben, die Masse der unklaren, bewußtlosen Vorstellungen

stets größer ist als die der klaren und der bewußten, und inwiefern überhaupt kein Mensch ist, der sich in immer gleicher Klarheit des Bewußtseyns behaupten könnte. Das ist das Loos alles Endlichen, das, was es ist, nicht entschieden, sondern nur so zu seyn, daß es eben dasselbe auch nicht seyn kann, und in diesem Sinne zwischen Seyn und Nicht-seyn zu schwanken — εἶναι καὶ μὴ εἶναι, wie Hippokrates sagte, der Charakter aller endlichen Dinge. Dieses also ist der Sinn der Pythagoreischen δυάς. Dagegen ist nun das dem Unbegrenzten entgegengesetzte Princip wirklich μονάς. Denn es geht immer nur auf Eines — seine immer (wenigstens von seiner Seite immer) gleiche, entschiedene und unzweifelhafte Wirkung geht nur eben dahin, B zu begrenzen, was nicht geschehen kann, ohne es zugleich in sich subjektiv zu machen, und die Formen der Erkennbarkeit an ihm hervorzubringen, ja es zuletzt (in seiner letzten Wirkung) in das Erkennende selbst zu verwandeln — wie das geschehe, wissen wir, wie gesagt, noch nicht, es ist einstweilen eben auch nur Thatsache. Also dieses Princip ist immer Einheit, reine sich-selbst-Gleichheit; das andere (B) ist immer Zweiheit, Duplicität, weder B allein noch A allein, sondern ein Mittleres zwischen beiden. Hieraus erklärt sich auch allein, was meines Wissens bis jetzt noch nicht erklärt worden ist, wie die Pythagoreer sagen konnten, die δυάς werde erst durch die Theilnahme an der μονάς zur δυάς. Denn unser B, sich selbst überlassen, ist in der That auch eine Einheit — reine Identität —, nämlich eben bloßes B, und würde für sich, d. h. wenn das entgegengesetzte Princip nicht wäre, oder es in Ruhe ließe, bloßes B bleiben; es ist nur δυάς, weil ihm dieses entgegengesetzte Princip nicht verstattet bloß B zu bleiben, sondern es als B setzt, das zugleich A ist.

So viel also zur Erläuterung der Principien, die auch wir als das Unbegrenzte und als das Grenze Gebende einander entgegensetzen.

Unstreitig gab diese Bezeichnung der ersten Principien durch Monas und Dyas schon dem Pythagoras selbst, auf jeden Fall aber seinen Nachfolgern die Hauptveranlassung zu der Lehre, daß die ersten Principien aller Dinge Zahlen seyen oder sich wie Zahlen verhalten, nicht,

wie dieß umgekehrt, sogar von Aristoteles, verstanden worden, daß die Zahlen die ersten Principien aller Dinge seyen, wogegen denn freilich Aristoteles Einwendungen volle Gültigkeit haben würden. Platon hatte nicht verschmäht, die Pythagoreische Lehre von den ersten Principien und die hieraus hervorgehende Erklärung des Werdens einem seiner bedeutendsten Gespräche, dem Philebos, zu Grunde zu legen.

Das nächste, aus der bloßen Analyse der Begriffe des Erkennenden und des Erkennbaren gewonnene Resultat ist also: die Existenz zweier entgegengesetzter Principien, aus deren Zusammenwirkung erst ebensowohl das Erkennbare als das Erkennende hervorgeht. Nun weiß ich wohl, daß die Existenz dieser Principien nicht ausgesprochen werden kann, ohne sogleich eine Menge Fragen aufzuregen. Indeß müssen wir uns wohl hüten, diese Fragen voreilig zu beantworten, solange wir nicht einmal gewiß sind, ob wir die Thatsache bereits vollständig besitzen. Die reine Thatsache, soweit sie bis jetzt ausgemittelt ist, besteht in Folgendem: Alles erkennbare Seyn, ebenso wie das Erkennende selbst, entsteht durch einen Proceß, der ohne zwei Principien nicht gedacht werden kann, eines, das in dem Proceß gleichsam die Materie, die Unterlage, das Hypokeimenon ist, das für sich schrankenlose Seyn, das stufenweise subjektiv gesetzt, eben dadurch zugleich begrenzt und begreiflich wird; das andere, welches sich vielmehr als Ursache verhält und eben das Maßgebende, Bestimmende des ersten, oder das die Subjektivität an ihm Hervorbringende ist. Daß diese Principien nicht bloß zufällig sich zusammengefunden und nicht durch ein bloß zufälliges Band miteinander verkettet sind, und nicht auseinander können, dieß können wir vorläufig voraussetzen, aber nicht erklären, und dieß um so weniger, als wir nicht gewiß sind, ob mit den beiden bis jetzt bekannten schon alle Principien des Werdens erkannt sind. Daß wir nun Ursache haben hieran zu zweifeln, wird Ihnen klar werden, wenn Sie Folgendes überlegen.

In dem Proceß des Werdens, soweit er uns bis jetzt bekannt ist, ist das Eine Princip Gegenstand einer fortwährenden Ueberwindung, es ist insofern durch den Proceß selbst als das nicht seyn Sollende

erklärt, erklärt als dasjenige, dem nicht gebührt zu seyn, zwar nicht überall nicht zu seyn, aber wenigstens als dieses nicht zu seyn, was es im Proceß ist, als B. Denn als Subjekt, als A zu seyn, ist ihm, daß ich so rede, allerdings verstattet; dieß erhellt eben aus dem Proceß selbst, der gerade dahin geht, es als A zu setzen. Da es nun als B das nicht seyn Sollende ist (und wir können dabei bemerken, daß es überhaupt keinen Proceß gäbe, wenn nicht irgend etwas wäre, das nicht seyn sollte, oder wenigstens auf eine Weise wäre, wie es nicht seyn sollte), da nun, sage ich, jenes erste Princip, das die Voraussetzung, das **ὑποκείμενον** des ganzen Processes ist, da dieses erste Princip als B das nicht seyn Sollende ist, so folgt daraus schon von selbst, daß es als solches auch bloß zufällig Seyendes, nicht um seiner selbst willen Seyendes ist. Wir haben also in dem ersten Princip das bloß zufällig Seyende — das zweite Princip aber, welches — um diesen Begriff, der im Vorhergehenden schon gedacht, aber nicht ausgesprochen war, jetzt auszusprechen — das zweite Princip, welches sich offenbar als die negirende Potenz des ersten verhält — nicht zwar als die es überhaupt negirende, wohl aber als die es in seinem B-seyn negirende — dieses zweite Princip also, welches das erste zwar nicht überhaupt, aber als B aufhebt, negirt, dieses zweite Princip scheint zwar nothwendig und unausbleiblich gesetzt, sowie B gesetzt ist, es ist also das, wenn B ist, nothwendig Seyende, aber, wie eben hieraus erhellt, das bloß bedingt oder hypothetisch Nothwendige — insofern ebensowenig wie das erste das um seiner selbst willen Seyende, das an sich Nothwendige, es scheint nur zu seyn, nicht damit es selbst sey, sondern damit es das andere negire, es ist bloß Mittel oder vermittelnd. Wo aber ein nicht um seiner selbst willen Seyendes als Anfang, und wo ein es Aufhebendes als Mittel, da ist nothwendig auch ein Ende, das Zweck ist; denn das erste, wenn es auch seiner Natur nach nicht das seyn Sollende seyn kann, könnte doch nicht mit Nothwendigkeit negirt werden, wenn nicht statt seiner ein anderes seyn sollte. Denn es ist ganz gleichgültig, ob das nicht seyn Sollende existirt, wenn es nicht etwas gibt, das seyn soll. Das nicht seyn Sollende kann nur dann negirt werden, und

wird mit Nothwendigkeit nur dann negirt, wenn es dem seyn Sollenden im Weg ist, wenn vor ihm (prae eo, obwohl die Zweideutigkeit des deutschen vor hier nicht ganz unerwünscht ist), wenn vor ihm das seyn Sollende nicht seyn kann. So gewiß im Proceß ein Princip ist, das negirt und dadurch als das nicht seyn Sollende erklärt wird, so gewiß ist auch ein seyn Sollendes in ihm; dieses seyn Sollende kann nicht das zweite seyn, denn offenbar ist dieses nur, um das erste zu negiren, um zu vermitteln, es ist die das seyn Sollende durch Negation des nicht seyn Sollenden vermittelnde Potenz. Das seyn Sollende ist also nothwendig ein drittes Princip oder eine dritte Potenz, die ebenfalls noch mit zu dem Proceß gehört. Wenn das erste den Anlaß gibt und sich daher als Anfang des Processes erweist, das zweite sich als Mittel verhält, ist das dritte Ziel oder Ende, was ja nur dasselbe sagt wie das seyn Sollende.

Wir haben also die Principien nicht vollständig erkannt, wenn nicht auch das dritte erkannt ist — nämlich nicht bloß im Allgemeinen, wie bis jetzt, daß wir nämlich wissen, es sey das Ziel oder das Ende, oder auch es sey das seyn Sollende. Denn damit wissen wir immer noch nicht, was es eigentlich oder an sich selbst ist.

Um nun dieses dritte zu bestimmen, können wir vorerst bloß formell zu Werke gehen. Wir sagten soeben, das erste sey der Anfang; früher haben wir es schon als das ὑποκείμενον, als die Unterlage oder Materie des Processes bestimmt. Wir können auch sagen, es sey die eigentliche Substanz im Proceß, nämlich id quod substat. Von dem zweiten haben wir schon bemerkt, daß es sich im Proceß als Ursache verhalte, als Ursache nämlich der Umwendung des B in A. Ferner haben wir bemerkt: es sey nicht, um selbst zu seyn, sondern nur um das nicht seyn Sollende zu negiren und durch Negation desselben das seyn Sollende zu vermitteln. Demgemäß können wir sagen: es sey in dem Proceß überall bloß als Ursache, nicht als Substanz, ohne Anspruch auf Selbstseyn, auf Substantialität. Die beiden ersten verhalten sich demnach überhaupt wie Substanz und Ursache, das erste nämlich ist bloß Substanz, das zweite bloß Ursache. Was kann nun

das dritte seyn? Antwort: Es kann nur das seyn, was ebensowohl Substanz (Selbstseyendes) als Ursache ist — oder: was nicht bloß Ursache, sondern ebensowohl Substanz (selbstseyend) ist. — Sie sehen, im Vorbeigehen dieß zu bemerken, daß hier ein anderer Fortgang ist als bei Kant, der als erste Kategorie auch die Substanz, als zweite die Ursache, aber dann als dritte die Wechselwirkung setzt, die als Kategorie eigentlich gar nichts ist. Sie können zugleich daraus sehen, wie derjenige nothwendig angeführt ist, der ein System von Begriffen nach den bloß vorhandenen entwirft. Der wahre Fortgang ist: 1) Substanz, 2) Ursache, 3) Substanz und Ursache in Einem.

Es fragt sich nun, was dieß heiße.

Das zweite Princip ist bloß Ursache, weil es nicht um seiner selbst willen, sondern nur um der Wirkung willen ist, — die es wieder nicht frei, sondern nothwendig ausübt — das grenzen- und schrankenlose Seyn einmal gesetzt, muß es wirken, es ist gleichsam ohne Rückkehr auf sich selbst und verliert sich ganz in der Negation des ersten, es ist daher völlig selbstlos; das dritte Princip wird also nicht bloß Ursache seyn, 1) weil es das um seiner selbst willen Seyende ist; daß es dieß ist, erhellt schon daraus, daß wir es als das seyn Sollende bestimmt haben, 2) weil es im Wirken nicht außer sich gesetzt, sondern zugleich in sich, sich selbst besitzende Ursache ist. Dieses dritte ist auch Ursache, aber bei sich selbst, also zugleich Substanz bleibende; sie ist Geist, wornach sich die drei Principien auch so bestimmen lassen: das erste ist das Ungeistige, das zweite das das Ungeistige Ueberwindende und so den Geist Vermittelnde. Das dritte ist eben der Geist, nicht der selbständige (denn er ist der im Proceß begriffene), aber doch der Geist.

Dieß wären also die drei Principien alles Werdens, auf die wir durch bloße Analysis der Thatsache des Erkennens geführt worden, und die uns nun erst in den Stand setzen, die eigentliche, im Proceß des allgemeinen Werdens enthaltene Thatsache auszusprechen. Offenbar nämlich ist in demselben das Uebergewicht im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. (Sie erinnern sich, was wir so genannt

haben). Irgend ein Uebergewicht muß seyn auf Seiten eines der Principien, denn bei einem völligen Gleichgewicht wäre keine Bewegung. Bewegung ist nur, wo nach einer Seite ein Uebergewicht ist. Dieses ist nun im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. Aber das Wesentliche ist, eben das bloß Faktische dieses Uebergewichts zu erkennen; denn es wäre ja gar wohl möglich sich vorzustellen, jenes Uebergewicht sey ein von selbst sich verstehendes, nothwendiges, und es könne gar nicht anders seyn. Man könnte dieß etwa auf folgende Art zu zeigen versuchen. Das Unbegrenzte ist doch offenbar das nicht seyn Sollende, und wenn man es auch nicht geradezu dem Bösen gleichsetzen kann, so ist doch wenigstens unleugbar, daß es das dem Bösen Verwandtere von beiden ist. Denn auch die Natur des Bösen ist, weder Maß zu halten noch eine Grenze zu erkennen. Dagegen ist das Begrenzende, Maß und Grenze Gebende offenbar das von beiden dem Guten Nähere und Verwandtere. Natürlich aber und nothwendig ist, daß das Bessere (um uns jetzt nur so auszudrücken) über das minder Gute herrsche, oder daß das minder Gute von dem Besseren beherrscht und in Schranken gehalten werde.

In dieser Argumentation sind zwei Voraussetzungen enthalten: 1) das Unbegrenzte sey das minder Gute, das Grenze Gebende das Bessere. Allein was berechtigt uns, hier schon den Begriff des Guten und den des Besseren einzumischen? Zwar von unserem menschlichen Standpunkt ist unleugbar das Bessere, daß dem Unbegrenzten Maß und Ziel gesetzt werde. Von demselben Standpunkte ist also auch das dieses Ziel setzende Princip das Bessere. Denn wir nennen dasjenige besser, ohne welches wir nicht seyn könnten, weil wir natürlich für besser halten, daß wir sind, als daß wir nicht sind. Aber dieß ist im Grunde nur eine parteiische Ansicht und Beurtheilung. Unstreitig so wie die Sache **jetzt** ist, verhält sich das eine Princip, das Unbegrenzte, als das nicht seyn Sollende. Aber damit sprechen wir nur wieder die Thatsache aus. Freilich ist es als das nicht seyn Sollende gesetzt, nämlich in dem jetzt einmal eingeführten oder eingeleiteten Proceß; aber daraus folgt nicht, daß es seiner Natur nach das nicht seyn

Sollende sey, es ist nur faktisch das nicht seyn Sollende. Aber eben dieß ist die Frage, warum es faktisch als dieses gesetzt ist. Wenn ein in der Natur beider Principien liegender Grund für die Unterordnung des einen unter das andere sich anführen ließe, so müßte es dieser seyn, daß das eine von Natur weniger seyend wäre als das andere. Denn natürlich ist bloß, daß das Schwächere dem Stärkeren unterliege. Wenn aber in dieser Beziehung ein Unterschied ist, so kann man sagen, daß das Unbegrenzte gleichsam das erste und unmittelbare Recht an das Seyn hat, das die Grenze Gebende aber erst das zweite. Denn jenes — so scheint es, könnte ohne dieses seyn, dieses aber nicht ohne jenes; das zweite ist ein über das erste und zu ihm Hinzukommendes (τὸ ἐπελϑός, wie Anaxagoras den Nus nannte), und wenn ein Unterschied in der Stärke ist, so scheint im Gegentheil die Stärke auf der Seite des ersten zu seyn; denn es ist das unmittelbar und von selbst, ohne Voraussetzung, Seyende, und wenn wir uns an seine Stelle denken, so scheint es die Wirkung des es begrenzenden und einschränkenden Princips zuerst nur als Unrecht empfinden zu können; bloß von seinem Standpunkt aus hätte es Recht, das das Böse zu nennen, wovon es sich in seinem Seyn angegriffen und bestritten fühlt. Hieraus erhellt die gänzliche Relativität der Begriffe Gut und Bös auf diesem Standpunkte, und daß ein höherer Standpunkt nöthig ist, ehe man diese Begriffe anwenden kann.

Bis jetzt kann bloß nach dem Begriff des Seyns entschieden werden, und freilich wie wir früher relativ Seyendes und nicht Seyendes unterschieden, und den einen Theil, nämlich den nicht erkennenden Theil der Welt, auf die Seite des μὴ ὄν, des nicht (nämlich des nicht eigentlich oder im wahren Sinne) Seyenden, den erkennenden auf die entgegengesetzte Seite gestellt und als das im höheren Sinne Seyende bezeichnet haben, so läßt sich nun hier, da nicht vom Concreten, sondern von Principien die Rede ist, sagen, das Unbegrenzte sey das μὴ ὄν, das die Grenze Gebende das ὄν, oder beide verhalten sich so gegeneinander; aber eben hier gilt wieder, und zwar im höchsten Sinne, die Lehre der Alten und Platons insbesondere, daß das nicht Seyende dem

Seyn nach um nichts schlechter oder geringer, nämlich um nichts weniger seyend sey als das von uns so genannte Seyende, und auch für diesen höheren Standpunkt werden Sie ganz dasselbe in dem schon angeführten Platonischen Gespräch finden. Das Unbegrenzte verhält sich in dem Proceß als das μὴ ὄν, weil es in ihm als bloße Grundlage, gleichsam als Materie, als Stoff behandelt wird, aber darum ist es nicht auch an sich das μὴ ὄν. Es erscheint im Proceß als das nicht seyn Sollende, als das Unrechte, und insofern, wie es auch die Pythagoreer, die vielerlei Namen für es hatten, genannt haben, als das Linke, und sein Gegentheil erscheint als das Rechte, aber nicht an sich das Linke ist es, so wenig als im thierischen Körper das Herz an sich das Linke ist, sondern so wie dieses erst das Linke wird (es ist aus der vergleichenden Anatomie bekannt, wie mit den höhern Thierklassen erst das Herz mehr und mehr nach der linken Seite gebracht wird), so wird auch jenes, das reale Princip, erst im Proceß zum Linken. Abgesehen von diesem sind sie — nicht im Gleichgewicht (denn dieß wäre undeutlich), aber einander gleichwichtig, äquipollent.

Die oben angeführte Argumentation, aus welcher das Uebergewicht des idealen Princips als ein nothwendiges folgen sollte, ist also falsch schon in der ersten Voraussetzung, nach welcher sie das eine Princip das minder gute, das andere das bessere nennt, denn dieß gilt durchaus nicht vor und außer dem Proceß.

Eine andere Voraussetzung wäre, daß das eine dem Verstand, das andere dem Gegentheil verwandter sey. Aber auch dieß gibt kein Recht zum Uebergewicht. Denn 1) es bleibt immer übrig zu fragen: warum ist denn Vernunft, warum ist nicht Unvernunft? Es ist freilich auf den ersten Blick bequem, gleich anfangs die Vernunft als allgemeine Substanz, als das nothwendig Seyende zu setzen. Aber vielmehr ist die Existenz der Vernunft selbst nur etwas Bedingtes, Positives. Denn warum sollte, absolut gesprochen, das Gegentheil nicht ebenso gut seyn können? 2) Ist es doch von der andern Seite auch wieder unbequem, die Vernunft so gleich als das allgemeine Seyende zu setzen. Denn wenn sie dieß ist, was braucht es denn weiter? wir sind fertig, und

um gleichwohl eine Bewegung und einen Proceß herauszubringen, muß angenommen werden, daß die Vernunft ohne allen nöthigenden Grund (der denn doch zu allererst in der Vernunft vorausgesetzt werden sollte), gleichsam nur um die Einförmigkeit ihrer Ewigkeit zu unterbrechen — recht eigentlich pour faire du temps, um Zeit zu machen, in ihr Gegentheil übergehe, und um das Vergnügen zu genießen, sich aus der Unvernunft, aus dem Gegentheil, in sich selbst wiederherzustellen.

Also jenes Uebergewicht auf Seiten des idealen Princips ist als ein bloß faktisches anzuerkennen. Und so kommen wir hier auf einen vierten Begriff, auf den Begriff der Ursache *κατ' ἐξοχήν*, d. h. der Ursache, die selbst nicht mehr als Princip angesehen werden kann, d. h. nicht mehr als Natur oder bloß nach innerer Nothwendigkeit handelnde. Ein Princip kann freilich auch Ursache heißen, es ist seiner Natur nach Ursache von etwas, z. B. das Begrenzende ist Ursache der Grenze oder des Begrenzten in allen Dingen. Aber nicht umgekehrt kann die Ursache, welche es vorzugsweise ist, die freie Ursache, die darum von den Pythagoreern auch causa causarum genannt wurde, Princip genannt werden. Bis zum Begriff der Ursache *κατ' ἐξοχήν* gehen noch immer die Pythagoreer mit uns, wie theils aus wirklichen Fragmenten derselben, theils insbesondere aus der episodischen Erörterung derselben Begriffe im Platonischen Gespräch Philebos erhellt. Offenbar nämlich ist Platon in jener Erörterung ganz und gar pythagorisch, indem er dem *ἄπειρον* das Grenze Gebende, was er *πέρας* nennt, entgegensetzt, als gemeinschaftliches Kind beider das Dritte betrachtet, das bei den Pythagoreern *πεπερασμένον* genannt wurde, als vierten Begriff aber (als vierten, weil er eben das aus den beiden Entgegenstehenden Entstandene mitzählt) die Ursache setzt, die er *νοῦς* nennt. (Und so ist es allerdings zu bewundern, wie aus den tiefsten Wurzeln der neueren Philosophie sich wieder dieses mit der ältesten und am meisten von allen verehrten völlig übereinstimmende Resultat ergibt, wie dieses gleichsam in der neueren Zeit wieder lebendig wird). Die Ursache nennt Platon *νοῦς*, ein Wort, das unser „Verstand" allein freilich nicht ausdrückt, indem es den bestimmten Begriff eines

wollenden Verstandes oder eines verständigen Willens enthält. Freilich das Wort Vernunft noch weniger, und es ist in dieser Hinsicht zu bedauern, wenn der sonst alles Ruhmes werthe deutsche Uebersetzer des Platon überall statt νοῦς Vernunft setzt, selbst in jener berühmten Stelle, wo von dem νοῦς βασιλικός des Zeus die Rede ist, der sich durch eine königliche Vernunft hat müssen übersetzen lassen. Allein die Vernunft ist das allgemein-Menschliche und hat nichts Auszeichnendes oder Königliches; in Ansehung der Vernunft hat der König vor jedem anderen nichts voraus — was aber ein königlicher Verstand sagen will, begreift jeder. Die Vernunft ist das Princip der allgemeinen Gleichheit, der Verstand ist das Princip der Ungleichheit unter den Menschen; daher gehört jene auf die Seite des Volks, das Volk kann viel Vernunft zeigen, aber Verstand zeigt das Volk als Volk niemals; der Verstand gehört daher vorzugsweise auf die andere, auf die königliche Seite. Platon sagt eben in demselben Zusammenhang: der Verstand gehöre in das Geschlecht der Ursache, d. h. der Verstand gehöre unter den allgemeinen Geschlechtsbegriff Ursache. Dieß aber heißt so viel: er sey kein bloßes Princip, wie die Vernunft allerdings ist, er sey Ursache von nicht nothwendig Seyendem; denn nur von nicht nothwendig Seyendem gibt es eine wahre Ursache, Ursache im eigentlichen Sinn; vom nothwendig Seyenden nur ein Princip. Der Begriff der Ursache ist der Gegensatz vom Begriff der Substanz. Die Vernunft aber ist durchaus nur ein substantielles Princip. Doch genug davon.

Jene Ursache, auf deren Begriff wir nun durch die bloße Thatsache, die freilich keine Thatsache des gemeinen, sondern selbst schon des philosophischen Bewußtseyns und nur das veredelte Resultat selbst wissenschaftlicher Erfahrung ist, geleitet worden sind, — jene Ursache nun also kann nicht unbekannt seyn, denn sie ist augenscheinlich die wahre Ursache alles wirklichen Seyns. Sie muß also in jeder Sprache eine Benennung haben. Die einzige in der Sprache vorhandene Benennung, welche wir dem Begriff jener Ursache angemessen glauben können, der wir das Uebergewicht des Subjektiven über das Objektive zuschreiben, ist der Name Gott. Wir sind berechtigt, uns dieser

Benennung zu bedienen, solange sich in der weiteren Entwicklung des Begriffs jener Ursache nichts findet, was dieser Benennung widerspricht. Wir maßen uns mit dieser Benennung nichts an, wir nehmen nichts voraus; wir nennen nur Gott die allgemein der Subjektivität das Uebergewicht über die Objektivität gebende Ursache, deren Existenz wir faktisch, wie sie allein bewiesen werden kann, schon bewiesen haben. Wir führen also mit dem Begriff Gott keinen neuen, noch nicht bewiesenen Begriff ein, wir nennen nur Gott, was wir schon in nothwendiger Folge erkannt haben, die Ursache, die allgemein und im ganzen Weltproceß zunächst dem Subjektiven über das Objektive, entfernter also dem Idealen über das Reale den Sieg verleiht. Wir treffen in dieser Definition des Wortes Gott, die unstreitig eine reellere und mehr in sich schließende ist als alle gewöhnlichen, auch wieder mit Platon zusammen, inwiefern er sagt: Gott sey die Ursache nicht des Guten, sondern des Besseren. Denn das Bessere dürfen wir von dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem wir jene über alles erhabene Ursache erkannt haben, — vom menschlichen Standpunkt — dürfen wir das Bessere wohl nennen jenes Uebergewicht, das dem Geistigen über das Ungeistige gegeben ist; nur die Principien selbst, abstrakt, d. h. vor und außer dem Proceß, durften wir nicht auf diese Weise einander entgegensetzen. Doch das Besondere der Platonischen Definition liegt nicht darin, daß er das von Gott Verursachte *überhaupt* das Bessere nennt, sondern darin, daß er es nicht das Gute, sondern nur das Bessere nennt, also in dieser Erklärung zugleich ein überwundenes Gegentheil begreift. Wenn man nämlich Gott nur als die Ursache des Guten erklärt, so ist man ebenfalls fertig, und man hat nun weiter — oder vielmehr Gott selbst hat weiter nichts zu thun.

Aus dieser — jedoch noch immer rein vorläufigen, d. h. noch lange nicht erschöpften, Erklärung läßt sich nun etwa auch einsehen, in welchem Sinne Gott die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven oder des Idealen und Realen oder auch des Endlichen und des Unendlichen genannt werden kann. Nämlich nicht in dem Sinn, in welchem es jenes bloß Substantielle, zwischen Subjekt und Objekt unbestimmt als

ἀόριστος δυάς Schwebende ist; sondern er ist Einheit des Subjektiven und Objektiven als Ursache, und zwar zugleich mit der ausdrücklichen Bestimmung, diese Einheit so zu seyn, daß er dem einen Princip das Uebergewicht über das andere ertheilt. Ebenso Identität des Unendlichen und Endlichen, wenn man unter dem Unendlichen das ἄπειρον, unter dem Endlichen, wie Platon unter dem πέρας, das die Endlichkeit, die Grenze Setzende versteht; aber auch dieß nicht im Sinn jener substantiellen Identität des Unendlichen und Endlichen, die nur in dem gemeinschaftlichen Erzeugniß der beiden Principe gefunden wird, sondern im Sinne der Ursache. Im Sinn der Ursache aber wird jene Identität nur gedacht, wenn sie bestimmt wird als die beide setzende — als die sowohl das Unbegrenzte des Seyns als die Begrenzung desselben setzende Ursache..

Hiermit ist nun aber der Gegensatz, der früher zwischen den beiden Principien war, in die Ursache selbst gesetzt. Eine und dieselbe Ursache setzt beides, das Unbegrenzte und die Begrenzung. — Hiermit haben wir uns denn erst auf den höchsten, aber zugleich auch den bedenklichsten Standpunkt dieser gegenwärtigen Untersuchung gestellt.

Es mußte wohl jedem, der das Seyn mit freiem Blick zu betrachten im Stande war, von jeher einleuchten, daß die Existenz aller endlichen Dinge auf einem Gegensatz beruhe, daß sie in der Mitte sey zwischen unbegrenzter Objektivität und begrenzender Subjektivität. Man mußte also auch sogleich erkennen, daß in allem Seyn Unbegrenztes und Begrenztes oder (wenn man ersteres als das Positive, letzteres als das Negative bestimmt) daß also in allem Seyn Positives und Negatives irgendwie zusammengehalten oder gebunden sey. Nun kann man aber diese den Dingen vorausgehende oder vorauszusetzende Einheit, von der sie selbst die bloßen Modificationen oder concreten Darstellungen sind, man kann diese Einheit entweder als eine bloß substantielle, also negative, oder als eine aktuelle, causale, also positive ansehen. Eine bloß negative Einheit ließe sich etwa auf folgende Art herausbringen. Das Unbegrenzte, nachdem es als solches hervorgetreten, ist es allerdings mit dem Begrenzenden im Gegensatz, und hinwiederum das

Begrenzende widerspricht ihm, beide verhalten sich wie Positives und Negatives, wie Ja und Nein; denn das Begrenzende ist das Verneinende des Unbegrenzten als solchen. Denkt man sich aber das Unbegrenzte noch im Zustande der Unwirklichkeit, der bloßen Möglichkeit oder Potentialität, so ist zwischen ihm und dem Begrenzten kein Widerspruch; beide sind noch ineinander und erzeugen durch dieses ihr Ineinanderseyn noch das bloße Nichts, gleichsam die Null alles wirklichen Seyns. Gesetzt nun also diese dem wirklichen Seyn vorausgehende Einheit wäre das bloße Nichtseyn — die bloße Null — des Gegensatzes (dieß wäre, wie Sie sehen, negative Einheit zu nennen), so wäre nicht einzusehen, wie oder wodurch veranlaßt der Gegensatz hervortrete und wirklich werde; zwischen dem Nichtseyn des Gegensatzes und seinem Seyn wäre nichts in der Mitte, wodurch er erklärt würde, der Uebergang wäre ein absolut zufälliger. Man könnte versuchen, die Sache umzukehren und zu sagen, vielmehr sey die Einheit das Zufällige — wir setzen die Einheit nur einen Augenblick, nur soweit als nöthig sey, damit der Gegensatz entstehe; er setze in seinem Entstehen sein eignes Nichtseyn voraus. Wenn aber die dem Gegensatz vorausgehende Einheit das bloße Nichtseyn desselben ist, so kann sich diese Einheit nachher im wirklichen Gegensatz nicht mehr behaupten, sie geht im Gegensatz völlig verloren, und ist nicht mehr vorhanden; der einmal entstandene Gegensatz ist also ein völlig einheitsloser, und man sieht entweder nicht ein, wie dann beide Principien noch einander festhalten, nicht sich gegenseitig auslassen und völlig auseinandergehen, oder wenn man sagen wollte (obwohl man es nicht erklären könnte), wenn man aber sagen wollte, es sey den beiden Principien angethan, daß jedes sein Gegentheil festhalte und nicht auslasse, so wäre der Gegensatz auch alsdann als ein einheitsloser, d. h. als ein solcher, der keine ihn selbst wieder bestimmende, mäßigende Macht über sich hätte, als ein solcher wäre er auch selbst wieder ein bestimmungs-, d. h. grenzenloser, indem das Unbegrenzte nur eben das Unbegrenzte seyn will, das Begrenzende ebenso unbedingt nur die Begrenzung setzt; dieß wäre also ein völlig blinder, durch keinen Verstand geleiteter Kampf, in dem eben entstünde, was

entstehen möchte. Diese Ansicht, die man leicht in einer Art von Naturphilosophie wieder erkennt, welche ausdrücklich die Null, aus der + (Positives) und — (Negatives) hervortritt, zum Princip macht, diese Ansicht führte daher auf das System eines blinden, durchaus sinnlosen Entstehens. Gesetzt selbst, man wollte sagen, die beiden Principien seyen so gegeneinander gestellt, daß abwechselnd das eine dem andern den Sieg verstatte, wie in dem parsischen System zwischen Ormusd und Ahriman das Uebereinkommen bestehe, daß 3000 Jahre der eine, andere 3000 Jahre wieder der andere herrsche, so müßte, wenn man dieses Obherrschen des einen auch nie bis zur völligen Vernichtung des andern gehen ließe, dennoch ein steter Wechsel von zwei ganz differenten Schöpfungen sichtbar werden; wenn der eine herrschte, müßten die Schöpfungen des andern verschwinden. Sinnlos wäre es also, das Band negativer Einheit zu denken; die Einheit muß eine positive seyn.

Wenn das Unbegrenzte im Proceß das nicht seyn Sollende und doch seyende ist, wenn es gesetzt ist, nicht damit es gesetzt sey, sondern nur um überwunden zu werden, so ist offenbar, daß das Unbegrenzte nur durch eine Ursache gesetzt seyn kann, welche fähig ist, irgend etwas als bloßes Mittel zu wollen (wie hier das Unbegrenzte offenbar bloß Mittel ist). Denn nichts kann sich selbst bloß als Mittel wollen. Alles will soviel möglich selbst Zweck seyn. Wäre das Unbegrenzte ein selbständiges, im Hervortreten jede vorausgegangene Einheit vernichtendes Princip, so würde es sich nicht als Mittel behandeln lassen. Daß es im Proceß Mittel, d. h. relativ nicht Seyendes, und doch seyend ist, dieß zeigt also an, daß es von einer Ursache gesetzt ist, die überhaupt Mittel und Zweck festhalten, die das eigentlich nicht Gewollte (dieß ist das Mittel) dennoch wollen, in diesem Widerspruch (das zu wollen, das sie eigentlich nicht will) ausdauern kann, — kurz die eine freie, nach Absicht handelnde Ursache, und eben darum die positive Einheit der beiden Principien ist, die im Gegensatz und Widerspruch beider sich behauptet und immer Herr derselben bleibt. Eine und dieselbe Ursache ist Ursache der Unbegrenztheit und der Begrenztheit des Seyns; dieser Widerspruch, den wir genöthigt sind in die höchste Ursache zu setzen,

dieser Widerspruch allein zeigt schon, daß sie nicht ein bloß substantielles Princip seyn kann. Denn ein bloß substantielles Princip kann nur das seiner Natur Gemäße thun, es kann nicht etwas thun und das Gegentheil desselben wollen — z. B. das Unbegrenzte kann nur das Unbegrenzte seyn wollen. Diejenige Ursache, die ebensowohl das Unbegrenzte als die Begrenzung desselben wollen kann, diese kann nur eine übersubstantielle, eine absolut freie Ursache seyn.

Nachdem wir nun eben dieß erreicht haben, müssen wir zu einer neuen Reflexion fortgehen.

Die Ursache ist frei, das Seyn als unbegrenztes und als begrenztes zu setzen. Insofern ist sie also im Proceß auch das Setzende zunächst der Unbegrenztheit und dann in weiterer Folge der Begrenztheit des Seyns. Wir sagen: sie ist das Setzende zunächst der Unbegrenztheit des Seyns. Wir sagen also nicht (und ich bitte Sie dieß wohl zu merken): sie ist das Setzende des Seyns überhaupt, sondern nur das Setzende des Seyns zunächst in seiner Unbegrenztheit. Um nun aber das unbegrenzte Seyn setzen, sich selbst als Mittel geben zu können, muß sie es ursprünglich besitzen, und zwar als ein noch begrenztes, zwar nicht als ein durch sich selbst begrenztes, wohl aber als ein durch sie selbst (durch die Ursache) begrenztes. Aber — nicht durch einen Actus, durch eine That der Ursache können wir es begrenzt denken, denn als ein Thun oder als eine That der Ursache hätten wir vielmehr zu betrachten, daß es aus der Grenze und als Unbegrenztes gesetzt wird; die Ursache ist nur bestimmt als Ursache des Processes, dessen Anfang eben das unbegrenzte Seyn als solches ist; das Setzen dieses Unbegrenzten ist also die erste That der Ursache, sie besitzt demnach das Seyn ursprünglich nicht durch eine That, sondern — der Gegensatz der That ist eben die Natur — sie besitzt es von Natur. Die Ursache oder Gott ist also das seiner Natur nach das Seyn Begrenzende und Enthaltende und gar nichts anderes; weiter zu gehen oder mehr anzunehmen, sind wir bis jetzt durch nichts berechtigt. Wir müssen bei dieser Methode uns wohl hüten, irgend eine Möglichkeit zu übergehen oder zu überspringen; (der philosophische Empirismus, auf dessen Gebiet

wir uns hier bewegen, ist durchaus betrachtender, contemplativer Natur). Auf jeden Fall ist dieser Begriff (daß nämlich Gott ursprünglich gar nichts anderes seyn soll als der das Seyn von Natur begrenzende und also besitzende Herr des Seyns — dieser Begriff ist jedenfalls schon ein großer Gewinn und höher als der, nach welchem Gott nur das Seyn selbst (τὸ Ὄν), das allgemeine Wesen ist — auf jeden Fall ist er nach diesem Begriff ὁ ὄντως ὤν, der mehr als bloß das Seyende, in diesem Sinn überseyend ist. Aber — wenn Gott gleich ursprünglich im Verhältniß zu einem Seyn zu denken ist, das er frei ist in der Grenze zu erhalten, und aus der Grenze zu setzen (die erste Möglichkeit, die sich uns darstellte), wenn Gott gleich ursprünglich nur zu bestimmen ist als Herr eines Seyns, so ist eben damit dieses Seyn zugleich erklärt als ein nothwendiges Correlatum Gottes, indem Gott gleichsam selbst nur zu seyn scheint, um Herr dieses Seyns zu seyn. Der Begriff Herr schließt nothwendig den Begriff von etwas ein, dessen er Herr ist; dieses, wovon er Herr ist, ist sein nothwendiges Correlatum. Nach dieser Ansicht wäre also Gott gleichsam nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf das Seyn. Hiermit scheint also Gott selbst bestimmt als ein bloß Relatives und nur in einer, wenn auch ewigen Relation Denkbares, anstatt daß wir sonst gewohnt sind ihn als einen schlechthin Selbständigen, als ein schlechthin Absolutes, d. h. von jeder Beziehung Freies, zu denken. Was sich nun vorläufig auf diesen Einwurf erwiedern ließe, wäre Folgendes. — Man könnte sagen: Gott ist eben wirklich nichts an sich; er ist nichts als Beziehung und lauter Beziehung, denn er ist nur der Herr; alles, was wir darüber oder außerdem hinzuthun, macht ihn zur bloßen Substanz. Er ist wirklich, so zu sagen, zu gar nichts anderem da, als um der Herr des Seyns zu seyn. Er eben ist die einzige nicht mit sich selbst beschäftigte, ihrer selbst ledige und darum absolut freie Natur (alles Substantielle hat mit sich selbst zu thun, ist mit sich selbst befangen und behaftet), Gott allein hat mit sich selbst nichts zu thun, er ist sui securus (seiner selbst sicher und darum seiner selbst ledig), und hat daher bloß mit anderem zu thun — er ist, kann man sagen —

ganz außer sich, also frei von sich, und dadurch auch das alles andere Befreiende. Er ist das, was die beengte und bedrängte Menschheit sucht, wenn ein Volk an seine Spitze ein Individuum stellt, das für sich selbst nichts zu suchen hat, das nicht um seiner selbst willen, sondern rein und bloß um des Volks willen da ist, und darum das allgemein befreiende Princip ist.

Ich will nur noch bemerken, daß von allen gewöhnlichen Definitionen des göttlichen Wesens, wie man es nennt, die Schrift nicht eine einzige anerkennt, daß die Schrift, und also auch das Christenthum eigentlich keinen andern Begriff Gottes kennt als den, daß er der Herr ist. Wie denn eben darum der ehrwürdige S. Newton, dessen Philosophie, verglichen z. B. mit der seiner Nachfolger in England und zum Theil mit der Leibnizischen, ich, aufrichtig zu sagen, höher anschlage als einen Theil seiner Physik, z. B. seine Optik: dieser hat in dem berühmten Scholium, womit er seine Principia philosophiae naturalis mathematica beschließt, das kühne Wort ausgesprochen: Deus est vox relativa et ad servos refertur (über dieß: ad servos refertur werde ich nachher sprechen); er sagt dann weiter: Deitas est dominatio Dei (also die Gottheit in Gott, das, wodurch er Gott ist, kurz was wir insgemein das Wesen Gottes nennen, besteht nicht in seiner Substanz, sondern in seiner dominatio, im Actus seiner Herrschaft) — Deitas est dominatio Dei, fährt er fort, non in corpus proprium (dieß ist der Meinung entgegengesetzt, nach welcher sich Gott zu der Welt nur als Weltseele verhielte — wir können auch in Beziehung auf andere Systeme sagen, die dominatio Gottes kann nicht darin bestehen, daß er nur Herr ist, sich selbst in ein Seyn einzuführen, sich selbst ein Seyn zu geben; auch dann wäre er die mit sich selbst beschäftigte, also nicht von sich selbst freie Natur), sed in subditos. Zuletzt sagt er das entscheidende Wort: Deus sine dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura. Providenz und Endursachen, d. h. in der Natur ausgeführte Absichten, sind nur die Folgen des dominii. Es ist also genug an dem Einen: Gott ohne Herrschaft, oder wie ich mich künftig ausdrücken werde, da

dieß die wahre und ursprüngliche Bedeutung des Worts ist: Gott ohne Herrlichkeit wäre bloßes Fatum oder bloße Natur. Newton mag nun unter den Unterthanen, von denen er spricht, bloß die Geister oder, wie wahrscheinlich, auch die Körper verstehen, so ist doch offenbar, daß dieses dominium die Schöpfung oder die erschaffene Welt schon voraussetzt. Wenn aber Gott ohne Herrlichkeit nur Fatum seyn würde, kann er nicht erst nach der Schöpfung, sondern er muß, sowie er Ist, Herr seyn, d. h. in einem Verhältniß stehen, in welchem er Herr ist. Dieser Satz steht auf jeden Fall fest, und wie er sich auch in der Folge weiter bestimmen möge, dieß muß festgehalten werden, daß Gott, sowie Er ist, Herr ist.

Es läßt sich kaum anders erwarten, als daß man, nachdem wir bei diesem Punkt angekommen sind, das Urtheil fälle: diese Ansicht sey doch wenigstens eine Art von Dualismus, oder laufe zunächst auf einen solchen hinaus. Allein dieß wird sich sogleich näher bestimmen, wenn Sie nur überlegen wollen, daß wir nicht Gott in der Abstraktion von dem Seyn Gott nennen, sondern eben nur Gott als den Herrn dieses Seyns, d. h. sofern er das Seyn einschließt, daß also Gott absolut betrachtet doch nur der Herr des Seyns + dem Seyn selber ist, und daß er insofern doch der ganz in sich Abgeschlossene, Geendete und in diesem Sinn Absolute (nicht mehr Relative) ist, obgleich darum der Herr des Seyns und das Seyn selbst nicht einerlei seyn können. Es ist also nicht Zweiheit, sondern es ist Zweiheit in der Einheit, und zwar in lebendiger, nothwendig beweglicher Einheit gesetzt. Ueberhaupt liegt die größte Schwierigkeit hier nicht auf Seiten Gottes, sondern auf Seiten des Seyns, das doch auch nicht nichts, sondern allerdings etwas und also ein Seyendes ist. Offenbar aber nur ein nicht Seyendes, ein *μὴ ὄν* im schon bestimmten Sinn. Auch hier ist wieder ein Standpunkt, auf dem wir erkennen, wie nothwendig die Anerkenntniß auch des nicht Seyenden ist, indem ohne dieses auch das Seyende nicht erkennbar seyn könnte. Oder vielmehr hier ist der höchste Standpunkt dieser von Platon mit Recht so gerühmten Einsicht. Denn eben jenes bloß wesentlich Seyende ist nicht das positiv Seyende, sondern nur das

nicht nicht seyn Könnende, das wir nicht eigentlich setzen, sondern nur nicht nicht setzen können, oder das wir nicht als Gegenstand unseres Wollens oder wissend, sondern nur gleichsam nicht-wollend und nicht-wissend setzen. Nämlich wissend setzen wir nur den Herrn des Seyns; da wir aber diesen setzen, so müssen wir wohl auch das Seyn selbst setzen, jedoch nur gleichsam nichtwollend und so, daß wir uns seiner bewußt sind als des nur nicht nicht zu Setzenden und in diesem Sinn Nothwendigen, das aber wieder mit dem Zufälligen, mit dem nur zufällig, gelegenheitlich eines andern, nicht um seiner selbst willen Seyenden eins ist. Da dieses Seyn nicht nichts, sondern eine Wurzel des Seyns ist, so können wir es zweitens bestimmen als lauteres Seynkönnen. Das Seynkönnen aber ist seiner Natur nach zweideutig oder amphibolisch. Es ist Seynkönnen, wenn es in sich selbst bleibt, nicht in das Seyn übergeht; wenn es aber in das Seyn übergeht, ist es nicht mehr Seynkönnen und nicht mehr Wesen; es ist jetzt das, was seyn konnte und nicht seyn konnte. Es liegt in jenem bloßen Wesen die Möglichkeit eines nur noch nicht hervorgetretenen Andersseyns. Das von Gott ursprünglich Begrenzte ist also Dyas im höchsten Sinn. Wir haben in unserer früheren Entwicklung die Dyas nur gekannt als das Unbegrenzte, d. h. eben aus sich selbst Gesetzte = B, sofern es immer zugleich als begrenzt oder subjektiv = A gesetzt wird. Aber so wie es als B, das zugleich A ist, eine natura anceps, eine δυάς war, so gut ist es als A, das B seyn kann, ebenfalls eine zweideutige, ungewisse, zweifelhafte Natur, und wie es uns schon mit andern Begriffen, z. B. dem des μὴ ὄν, ergangen ist, daß sie uns durch mehrere Stufen der Betrachtung hindurch begleiteten und in höherer Gestalt sich immer wieder zeigten, so ist es auch mit dem Begriff der Δυάς. Jenes bloß substantielle Seyn enthält in sich die Möglichkeit eines anderen Seyns — nicht für sich selbst, denn es ist das sich selbst nicht kennende, nicht wissende, und nur darum rein substantielles Seyn, aber für Gott. Es verhält sich also zu Gott und für Gott (der selbst wieder im höchsten Sinne Monas ist) als Dyas.

Wir sind aber mit diesen beiden Bestimmungen, nach welchen es

gegen Gott das nicht Seyende oder Dyas ist, noch immer ohne einen eigentlichen, positiven Begriff seines ursprünglichen Verhältnisses, seines eigentlichen Bezuges zu Gott. Wenn es auch gegen Gott das nicht Seyende, so ist es doch eben darum Subjekt Gottes. Dieß ist gleichsam seine Würde, die es nicht aus sich selbst, sondern nur aus seinem Verhältniß zu Gott erhält. Was nämlich im Verhältniß zu dem Seyenden das nicht Seyende und doch Subjekt ist, verhält sich zu diesem als das Wissende. Das Wissende ist auch ein Seyendes in sich, aber es verhält sich doch gegen das eigentlich Seyende als das nicht in demselben Sinn wie dieses seyende. Wir haben von ihm gesagt, es sey das nicht für sich selbst seyende, also ist es auch das sich selbst nicht wissende. Da es nun aber nur noch Wissendes seyn kann, so ist es das Gott Wissende — aber so, daß es auch ganz nur dieses ist, gleichsam ganz hingerissen und, daß ich so sage, völlig verzückt in Gott (durchaus nichts für sich selbst), insofern also nicht das wissend-Wissende, sondern eben auch nur das unbeweglich, substantiell Wissende Gottes. Soll es das wissend-Wissende Gottes seyn (dieß läßt sich voraussehen), so muß es erst ausgehen von Gott, um in der Wiederkunft und Wiederkehr in Gott das ihn aktuell Wissende zu seyn. — Das Wissende Gottes verhält sich insofern als das Subjekt Gottes. Subjekt erscheint hier in seiner wahren Bedeutung als subjectum. Wir können noch weiter gehen, und von diesem völlig selbstlos Seyenden, das nichts ist als nur Subjekt Gottes, wir können von ihm in gewissem Sinne sagen: es sey Gott. Denn dieß heißt nach der wahren Bedeutung der Copula ebenso viel als: es ist Subjekt von Gott. A ist B heißt: A ist nichts selbst, es ist nur Träger, d. h. Subjekt, von B. In der arabischen Sprache wird das ist durch ein Verbum ausgedrückt, das, wenn man die übrigen mit demselben Wort (besonders in den verwandten Dialekten) verbundenen Bedeutungen dazu nimmt, ganz unserem deutschen Können entspricht (im Arabischen kan, im Hebräischen kun, wie unser deutsches Können ursprünglich kunnen); daß es ihm aber nicht bloß gleichlautet, erhellt daraus, daß es z. B. auch die Bedeutung des Wesens, der Substanz hat (ejus quod substat),

daher auch die Bedeutung des Befestigenden, des Grundes u. s. w.; wie wir schon oben gesehen, so ist das Seyn in seinem bloßen Wesen jenes Seynkönnen, und umgekehrt alles Können ist wesentlicher (nicht aktueller) Natur. Ueberdieß hat im Arabischen dieses Wort, sofern es ist bedeutet, gegen den Gebrauch aller andern Sprachen, den Accusativ des Prädicats nach sich; diese Construktion zeigt, daß jenes Wort unser deutsches Können sey; denn in allen Sprachen hat das Wort Können den Accusativ nach sich, man sagt: posse aliquid. In diesem Sinne können wir auch von jenem bloß wesentlichen Seyn sagen: es vermag Gott (potest Deum, est Dei potens) — es ist die Potenz, es ist die Macht — es ist, wenn wir uns noch weiter zu gehen erlauben, die Magie Gottes (dem Wort Magie, das bekanntlich aus dem Persischen stammt, aber in diesem selbst kein Verbum mehr hat, von dem es abgeleitet werden könnte, ist diese Wurzel in dem deutschen Wort Mögen erhalten — hier bedarf es keiner Rechtfertigung, jedem ist die große Verwandtschaft der deutschen und der jetzt nur noch verstümmelt vorhandenen persischen Sprache bekannt); Magie ist demnach ganz dasselbe mit dem deutschen Macht; das deutsche Mögen gilt in vielen Redensarten und in manchen Mundarten Deutschlands fast durchaus ebensowohl für Können als für Wollen, wie ich denn, nachdem ich einmal in diese Sprachbemerkungen gerathen bin, nicht unterlassen will, auch auf die Identität der Begriffe von Können und Wissen aufmerksam zu machen. Kennen (nosse) ist ohnedieß von Können nur durch die spätere Unterscheidung in der Aussprache getrennt worden. Etwas können, sagt man auch für: etwas wissen, verstehen. So ist also, könnte man fortfahren, jenes bloß substantielle Seyn eben in seiner Substantialität gleichsam der Zauber, der Gott anzieht und gefesselt hält, so daß er nicht Gott, d. h. nicht der Herr des Seyns — und also der gegen das Seyn Freie — seyn würde, wenn er nicht diesen Zauber aufheben könnte. Auf solche Weise gewährt diese Vorstellung zugleich einen unmittelbaren Uebergang zur That, zum wirklichen Geschehen.

Auf diese Art hätten wir nun also das Verhältniß des Seyns zu

Gott bestimmt. Seine ursprüngliche Begrenzung ist eben, gegen Gott das nicht Seyende, bloß Substanz, bloß Wesen, bloßes Subjekt, nicht das sich selbst Wissende, sondern das nur Gott Wissende, nicht selbst Seyendes, sondern nur Gott seyend zu seyn.

Eine Nothwendigkeit nun, über diese zunächst sich anbietende Vorstellung hinauszugehen, wäre vorerst nur, wenn es unmöglich wäre, von jener Vorstellung aus weiter, nämlich vorwärts zu kommen. Wir haben aber so eben gezeigt, wie in ihr selbst die Nothwendigkeit liegt, weiter zu gehen, wie Gott nicht frei gegen das Seyn wäre (wie er innerlich doch immer gedacht werden muß), wenn er jenen Zauber des Seyns nicht auch wieder auflösen und eben damit dieses Seyn dem Werden preisgeben könnte. (Denn einen eignen Abfall des Seyns, wie Aeltere und Neuere, könnten wir schon darum nicht annehmen, weil auf solche Art Gott gerade nicht als Herr des Seyns erschiene). Zwar ließe sich dagegen einwenden, daß in diesem Fall Gott selbst das Seyn aus seiner ursprünglichen Seligkeit reißen, es allen Schmerzen des (Gott) entfremdeten Seyns und dem Drangsal jenes Umlaufs unterwerfen würde, durch den es zu ihm wieder zurückkehren müßte, da es außer ihm und getrennt von ihm doch nicht bleiben könne. Aber darauf ist wohl zu antworten. Denn theils ist eine nicht gewußte, absolut unbewußte Seligkeit als keine zu achten, theils kann man sagen: für das, was nicht Gott ist, ist entweder überhaupt kein Theil an göttlicher Freude, oder es kann nur durch Schmerz zur Freude, durch Leiden zur Herrlichkeit gelangen. Freilich ist es ein Schmerzensweg, den jenes Wesen, was es nun seyn und wie es benannt werden möge, jenes Wesen, das in der Natur lebt und auf seinem Hindurchgehen durch diese zurücklegt; davon zeugt der Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Thiere liegt. Aber was sind diese Leiden gegen die Seligkeit, mit welcher der große Urheber des Lebens das ihm Entfremdete zu sich zurückbringt, zu überschütten die Absicht hat; denn es kehrt zurück nicht mehr als das nicht wissend-, sondern nun als das wissend-wissende, und darum nicht mehr blindlings und wie durch ein bloßes göttliches

Verhängniß — *θείᾳ μοίρᾳ* — sondern frei, wissend und wollend, in ihm seyende, das gleichsam triumphirend ausrufen kann: Nun erkenne ich, wie ich zuvor erkannt war; denn als das, dessen Gott selbst sich entäußert hatte, verhielt es sich zu diesem nicht als das Erkennende, sondern allerdings nur als das Erkannte, jetzt aber wieder umgewendet ins Innere und zu ihm zurückgeführt, ist es als das Erkannte, als das bloß objektiv war, und demnach als das Wirkliche, ist es, was es vorher nur als das nicht Wirkliche, bloß Substantielle war, — es ist jetzt als das Wirkliche zugleich das Erkennende, im Seyn nicht seyend und im Nichtseyn seyend, die höchste Seligkeit, deren ein Wesen fähig ist, das nicht von Natur das Seyende ist, wie unstreitig in diesem Sinn ein geistvoller Schriftsteller sagt, die wahre Seligkeit des Geschöpfs bestehe in einer verschmolzenen Doppelwonne des Seyns und des Nichtseyns, wo nämlich die Wonne des Nichtseyns im Seyn, die Wonne des Seyns im Nichtseyn geschmeckt wird, der Freiheit vom Seyn, und hinwiederum der Schmerz des einen in dem andern aufgehoben wird, der Schmerz des Seyns im Nichtseyn, der des Nichtseyns im Seyn; denn es ist schmerzlich ebensowohl zu seyn als nicht zu seyn, die Fesseln des Seyns zu tragen und sie nicht zu tragen, wenn gleich den meisten das Erste weniger begreiflich seyn wird. Man hat vor etwa 50 Jahren in Frankreich über das Wort eines Philosophen, d'Alembert, gelacht, der von dem malheur de l'Existence sprach, der indeß damit doch vielleicht wirklich ein tiefes Gefühl verknüpfte. An analoge indische Vorstellungen von der Unseligkeit alles Seyns will ich nur erinnern. Aber dieses Unglück des Seyns wird eben dadurch aufgehoben, daß es als Nichtseyn genommen und empfunden wird, indem sich der Mensch in der möglichsten Freiheit davon zu behaupten sucht. Das ist die wahre Freiheit, zu der wahre Philosophie führt. Auf einem andern Standpunkt kann eben dieses Loos der Endlichkeit (des Seyns nur im Nichtseyn wahrhaft zu genießen) wieder als Gegenstand einer höheren aber edleren Trauer, jener Schwermuth erscheinen, durch welche die Kunst in ihren höchsten Erzeugnissen ihre Hervorbringungen geadelt hat. Denn das ist der Grund und der wahre Sinn jener

erhabenen Schwermuth, welche die edelsten Bildungen altplastischer Kunst — welche z. B. jene nicht genug zu erkennende Leukothea in der großen Sammlung unseres Königs — selbst wieder über das Loos der Sterblichkeit erhöht, indem sie gleichsam als ihr Seyn wie Nichtseyn ansehend vorgestellt werden. Die antike Kunst ist keineswegs so schlechthin heiter und leichtsinnig, wie sie einige übel berichtete Romantiker in neuerer Zeit dargestellt. Der Schmerz, der in ihr liegt, ist nur ein tieferer als jene Thränen, welche eine alltägliche Sentimentalität zu erregen die Macht hat. Von der plastischen Kunst gilt daher insbesondere auch, was Aristoteles von der Tragödie sagt, daß sie von gemeiner Furcht und ebenso auch von gemeinem Schmerz befreie. Und dasselbe gilt von der Philosophie; denn wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daseyns und das große Schicksal des Ganzen erfaßt hat?

So viel nun über die Art, wie wir uns das ursprüngliche Verhältniß jenes ewigen und nothwendigen Correlatums zu Gott denken können, vorausgesetzt nämlich, daß wir bei dieser sich zuerst uns darbietenden Vorstellung stehen bleiben, bei der, wie es scheint, auch der sanfte Platon, ja vor ihm Pythagoras, stehen geblieben ist, obgleich es auffallen kann, daß von keinem dieser älteren Philosophen, selbst diesen im höchsten Grad vom ganzen Alterthum verehrten, eine zuverlässige Antwort auf diese Frage (nach dem ursprünglichen Verhältniß jenes Correlati zu Gott) auf unsere Zeit gekommen ist.

Es bleibt nur noch übrig zu zeigen, welche Ansicht des Processes sich aus dieser Vorstellung ergeben würde, oder wie nach jenem Verhältniß sich die drei Principien des Processes begreifen lassen. Vorausgesetzt also, daß wir einmal Gott in der ursprünglichen Relation zu einem Seyn gedacht haben, so ist leicht einzusehen, daß dieses Seyn in einem möglichen dreifachen Verhältniß zu Gott ist. Nämlich es stellt sich zuerst zwar dar als das in Gott Seyende, Enthaltene, von ihm Begrenzte — diese Begrenzung schließt aber die Möglichkeit für das Seyn nicht aus als unbegrenzt gesetzt zu werden; insofern können wir

es bestimmen als das zwar noch nicht wirklich Unbegrenzte, aber doch unbegrenzt seyn Könnende. Aber eben darum müssen wir ihm auch ein zweites Verhältniß zu Gott zuschreiben, wo es nämlich nun wirklich das Unbegrenzte ist. Da wir aber ferner voraussetzen, daß es durch den Proceß selbst aus der angenommenen Unbegrenztheit wieder zurückgeführt werde in die ursprüngliche Grenze, so müssen wir es hier in einem dritten Verhältniß zu Gott denken, wo es nämlich nicht mehr als das einfach bloß Begrenzte, sondern als das aus der Unbegrenztheit in die Begrenztheit Zurückgekommene in Gott ist. Betrachten wir die Begrenztheit als den negativen, das Unbegrenztseyn als den positiven Zustand des Seyns, so verhält sich das Seyn absolut betrachtet als Indifferenz, als gemeinschaftliches Subjekt von drei Zuständen. Nennen wir es A, so ist es in der ursprünglichen Begrenzung reines — A, in der Unbegrenztheit + A, in der Rückkehr oder in seinem Wiedergebrachtseyn ± A; denn da ist es nicht mehr reines oder einfaches — A, sondern — A, dem + A zu Grunde liegt. Eben durch diese Trimorphie (daß ich so sage), durch diese drei Gestalten, deren gemeinschaftliche Möglichkeit es ist, ist aber das Seyn auch das Setzende eines dreifachen Unterschieds in Gott. Den drei Ansichten, deren das Seyn selbst fähig ist, entsprechen drei Angesichte in Gott. Wenn ich sage, das Seyn sey das Setzende eines dreifachen Unterschieds in Gott, so bitte ich dieß nicht so mißverstehen zu wollen, als ob ich unter dem Setzenden das Verursachende verstünde, sondern ich nenne das Setzende von Gott das, was ihm Subjekt — Unterworfenes — ist. Insofern können wir überhaupt das Seyn das Gott-setzende nennen, denn es ist seine Unterlage, es ist ihm gleichsam Sitz und Thron, sein Erhöhendes, ihn Emportragendes. Und da wir nun annehmen mußten, daß es das Setzende, d. h. Sitz und Thron Gottes in jenen drei Momenten oder Zuständen ist, so mußten wir auch annehmen, daß in Gott selbst ein dreifacher Unterschied ist, der freilich nicht eher als im Proceß hervortritt. Nämlich Gott, wenn wir ihn wirklich in Freiheit gegen das Seyn denken, ist zuerst oder primo loco allerdings — Herr, das Seyn aus der Grenze zu setzen. Aber daraus, daß Gott Herr ist, das Seyn als unbegrenzt

oder, wie wir besser sagen würden, das Unbegrenzte im Seyn zu setzen (das Seyn an sich ist weder unbegrenzt noch begrenzt), daraus also, daß Gott Herr ist, das Unbegrenzte zu setzen, folgt noch nicht, daß er auch Herr des so *Gesetzten* sey. Das Seyn, einmal aus der Grenze gesetzt, wäre also aus seiner Hand (denn wir haben ihn vorerst bloß bestimmt als Herrn, das Unbegrenzte zu setzen), wie der Mensch zwar Herr seiner That ist, um sie zu thun, aber der gethanen That ist er nicht mehr Meister. Freilich könnte man sagen, das Gesetzte bleibe *insofern* in der Macht Gottes, als Er Herr sey, es zurückzunehmen; aber Gott thut nichts, um es zurückzunehmen, wie der Mensch oft wünscht, diese oder jene Handlung zurücknehmen zu können; in Gott ist nichts Rückschreitendes, und nicht die Freiheit zurückzunehmen, sondern die Kraft, das Angefangene durchzusetzen und bis ins Ende hinauszuführen, ist göttlicher Art. Gott wäre also nicht unbedingt Herr des Seyns, frei es zu setzen und nicht zu setzen, wenn er nicht ebenso Herr des unbegrenzt gesetzten als des noch begrenzten wäre. Aber *nicht* auf *dieselbe* Art kann er Herr des unbegrenzten seyn, wie er Herr des ursprünglich begrenzten war. Denn Herr des letzteren war er eben, um es als unbegrenztes zu setzen, Herr des unbegrenzten kann er aber nur seyn, um es in die Grenze wieder zurückzuführen. *Der* aber, welcher das Unbegrenzte setzte, und der, welcher dieses begrenzt, kann nicht einer und derselbe (nicht der Nämliche) seyn. Also ist er als dieser und als jener ein anderer, ein anderer als der das Seyn aus er Grenze Setzende, ein anderer als der es in die Grenze Zurückführende. Doch müssen wir gleich hinzusetzen, daß er als jener und als dieser nicht ein anderer *Gott* seyn kann. Denn Gott war er nur, als der *unbedingt* Herr des Seyns ist. Nun wäre er aber nicht unbedingt Herr des Seyns, wenn er bloß Herr wäre, es aus der Grenze zu setzen, nicht aber auch Herr, es in die Grenze zurückzuführen. Nun ist aber leicht einzusehen, daß Gott als *dieser* und als *jener* nicht einer und derselbe, sondern nur ein anderer seyn kann. Dieß kann nun aber nicht so weit gehen, daß er als jener ein anderer *Gott* wäre. Denn in diesem Fall hätten wir zwei Götter, deren keiner *unbedingter*

Herr des Seyns wäre, sondern der eine nur Herr, es aus der Grenze zu setzen, der andere nur Herr, um es in die Grenze zurückzuführen, also wir hätten zwei Götter, deren keiner Gott wäre, denn mit dem Begriff Gott hat sich uns einmal der Begriff: unbedingter Herr des Seyns verbunden. — Wenn also der Erste, der das Unbegrenzte im Seyn Setzende, Gott ist, so ist er nicht als dieser für sich betrachtet, nicht als der B setzende allein oder ausschließlich ist er Gott, d. h. unbedingter Herr des Seyns, sondern nur inwiefern er auch der B wieder als A setzende ist, d. h. er ist nur Gott mit dem andern und nicht ohne den andern. Aber wenn dieses Werk des Zweiten gethan, wenn jenes Letzte hervorgebracht ist, in dem B ganz sich wiedergegeben und in A verklärt ist, ist etwa alsdann das so gesetzte Seyn außer der Hand Gottes, oder wer ist alsdann der Herr des so zurückgebrachten? Denn der B Setzende kann immerwährend nur B setzen und muß es ewig setzen. Eben weil er nur B setzt, kann er nicht Herr des B seyn, das = A ist. Und ebenso ist der B in A Zurückwendende immerwährend nur dieser, und hat nichts anderes zu thun; weder der eine noch der andere ist also der Beherrscher jenes Letzten, sondern nothwendig ein Dritter, welcher aber wieder nicht ein dritter Gott ist, denn Gott ist nur Gott als der unbedingte Herr des Seyns; er wäre dieß aber nicht, wäre er nicht auch Herr des aus der Entfremdung zurückgebrachten Seyns, und demnach ist weder der Erste noch der Zweite für sich Gott, d. h. ohne den Dritten.

Es findet sich also, daß wir parallel jenen drei Ansichten des Seyns einen dreifachen Unterschied in Gott, gleichsam ebenso drei Angesichte der Einen Gottheit setzen müssen. Sie sehen nun wohl, wie sich hiermit auch jene drei Ursachen, die wir zuerst oder anfänglich nur als drei Principien alles Gewordenen erkannt haben, wie sich uns diese Principien zu drei Unterschieden in der absoluten Ursache selbst erhoben haben, und wie sie nun erst den Namen Ursachen mit vollem Recht führen. Die erste Ursache setzt das Seyn, um es der zweiten zu geben, die als die Grenze gebende nicht wirken kann, als inwiefern ihr das Unbegrenzte gegeben ist. Die zweite Ursache gibt es der dritten.

Das Seyn geht zwischen den drei Ursachen, so zu sagen, von Hand zu Hand, wie die Fackel in jenem berühmten mystischen Fackellauf der Griechen, dessen wahre Bedeutung schon der philosophische Lucretius nicht mehr gekannt zu haben scheint. (Der römische Dichter bezieht ihn auf die Ueberlieferung des Lebensfunkens von Geschlecht zu Geschlecht in der Menschengattung; aber diese Ueberlieferung geschieht ja in gerader und endloser Linie, ohne in den Anfang zurückzukehren; demgemäß hätte auch die Fackel in einer geraden Linie von Hand zu Hand gehen müssen, was ich mir nicht denken kann; etwas so Unbeschlossenes, ein solcher processus in infinitum sieht den Griechen wenig ähnlich; ich vermuthe daher, daß es auf jeden Fall, wo nicht ein Cirkellauf, ein Lauf war, der ein bestimmtes Ziel und Ende hatte). Das Seyn ist nacheinander Sitz und Thron der drei Herrscher, von denen jeder es zum Sitz des Folgenden zubereitet hat (der erste hat es zum Sitz des zweiten ꝛc.). Aber zuletzt ist es der gemeinschaftliche Sitz und Thron aller, denn in der letzten Einheit schließen sie sich nicht mehr aus. Die Herrlichkeit der drei Ursachen oder der drei Herrscher sollte an dem letzten Geschöpf als eine durchaus gleiche und gemeinschaftliche erscheinen, und dieses letzte Geschöpf (von dem ich nicht erst zu sagen brauche, daß es der Mensch war — vielleicht nicht der Mensch, wie er jetzt ist, aber der Mensch in seinem ursprünglichen Wesen) der Mensch sollte eben darum nicht bloß substantiell in der Gottheit seyn wie alle andern Wesen, sondern in der Gottheit als solcher — Er steht in keinem besondern vorherrschenden Bezug zu einer derselben, sondern nur zur Gottheit als solcher, welche eben die Einheit ist; nur der Mensch sollte eben darum auch das Gott als Gott erkennende Wesen seyn. Weil die Gottheit nur im Menschen ihr Ziel und also ihre Ruhe findet, darum ist ihm so viel an dem Menschen gelegen, so sehr um den Menschen zu thun, daß, wenn wir diese ihre Zuthätigkeit gegen den Menschen bedenken, und auf welche Weise — wie die ganze Geschichte beweist — dafür gesorgt war, daß dieser Rapport des Menschen zu der Gottheit erhalten werde, daß der Mensch Gott nie völlig los werden konnte, — wer dieß wahrhaft und im ganzen Umfang überlegt, wird kaum umhinkönnen, in jenes Wort

einzustimmen, das ein Franzose sich unterstanden hat zu sagen, und was man deutsch nicht nachsagen dürfte: Dieu est fou de l'homme; es ist ihm alles an ihm gelegen, er kann von dem Menschen nicht lassen, denn der Mensch ist das Band der göttlichen Einheit, und es ist in diesem Sinn ganz richtig, daß Gott als solcher in der ganzen Welt nicht — nur im Menschen, nämlich im Innern des wahren, in seinem ursprünglichen Stande befindlichen Menschen existirt, und wenn u. a. Lalande versicherte, daß er im ganzen Weltgebäude keinen Gott habe finden können, so ist dieß ganz begreiflich; denn nicht im Außereinander und in der Spannung der Weltkräfte ist Gott als solcher, sondern nur in dem, worin alle Spannung aufgehoben, die drei Ursachen in völlig gleicher und gemeinschaftlicher Herrlichkeit sind. Nur dieser innige Bezug, diese Verschmelzung gleichsam des menschlichen Wesens mit der Gottheit als solcher kann die Beständigkeit gewisser allgemeiner menschlicher Annahmen erklären; z. B. die Meinung, die durch alle Religionen hindurchgeht, von der in der verfinstertsten noch eine Spur zu finden, von der Wirksamkeit des Gebets — auch die homerischen Helden beten, wie Achill im höchsten Gedräng jene berühmten Worte ausruft: *Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε.* Das Gebet, das innere nämlich, nicht das, welches mit den Lippen gesprochen wird, von welchem man nicht einsehen könnte, wie die Ermahnung eines Apostels: Betet ohne Unterlaß, auszuführen wäre, das innere Gebet ist nichts anderes als eine beständige Wiederbethätigung jenes Verhältnisses, kraft dessen der Mensch das Band der Gottheit selbst ist, und so hat er (was nach den gewöhnlichen Vorstellungen freilich schwer und unmöglich ist zu denken) in seiner Lauterkeit allerdings selbst auch über die Gottheit Gewalt.

Ist nun in der bisher vorgetragenen Vorstellung nicht noch etwas, das wir bei genauerer Erwägung, wenn es seyn könnte, allerdings noch entfernen möchten? Die aufgestellte Theorie beruht in letzter Instanz auf dem von uns angenommenen Verhältniß Gottes zu einem Seyn, das zwar nicht in demselben Sinn ewig und unabhängig ist wie Gott, aber in seiner Art doch ebenfalls ewig und unabhängig. Nämlich an sich und von sich selbst ewig ist freilich nur der Herr des Seyns; da

wir aber diesen nicht denken können ohne das Verhältniß zu einem Seyn, so müssen wir das Seyn wohl mitsetzen, und wenn es nicht an sich ewig ist, so ist es doch wenigstens ein Mitewiges Gottes, es hat wenigstens eine secundäre Ewigkeit. Ebenso ist es zwar nicht das um seiner selbst willen Seyende — ein solches ist nur der Herr des Seyns, aber da wir diesen nicht setzen können, ohne das Seyn mitzusetzen, so ist es zwar nur das Mitgesetzte Gottes, oder es Ist nur, wenn Gott Ist, aber es ist, wenn Gott ist, das nicht nicht seyn Könnende, aber eben darum doch auch auf gewisse Art Seyende, und zwar so, daß es ein eigenthümliches, ein vom Seyn Gottes verschiedenes Seyn hat. Aber wir wollen den Begriff Gottes als einen absolut selbständigen, nichts außer sich (praeter se) voraussetzenden Begriff. Hier regt sich mitten im Empirismus das Interesse des Rationalismus; der Rationalismus hat ein Recht in der Forderung eines höchsten, absolut selbständigen Begriffs.[1] Wie wir auch jenes Correlatum bestimmen, immer ist es

[1] Man kann jene Vorstellung aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachten: 1) in ihrem Verhältniß zum gemein-, d. h. allgemein religiösen Gefühl, 2) in ihrem Verhältniß zur wissenschaftlichen Einsicht. Die allgemein religiöse Meinung wird jene Vorstellung aus dem Grunde von sich zurückstoßen, weil sie, wenigstens in Einem Sinn, einen Dualismus übrig läßt. Nämlich freilich nicht, insofern sie außer Gott (im Sinne von extra) ein Anderes setzt. Aber das allgemein religiöse Gefühl hat sich gewöhnt, nicht bloß extra, sondern auch praeter Deum nichts als ursprünglich daseyend zu denken und zuzugeben. Jenes — Seyn, oder wie man es sonst nenne, kurz jenes Andere ist aber doch ein praeter Deum, wenn auch nicht in demselben Sinne wie dieser, doch in irgend einem Sinne Seyendes. Ich sage, das religiöse Gefühl hat sich so gewöhnt, denn diese Meinung schreibt sich als populäre doch nur von der Ueberlieferung her, nicht von Reflexion, denn die erste darauf gerichtete Reflexion bringt vielmehr das religiöse Gefühl in Verwirrung, weil es einerseits Gott nothwendig außer allem Verhältniß zu einem irgendwie von ihm Unabhängigen denkt, von der andern Seite, indem es dieß thut, sich ebenso nothwendig ihn substantialisirt. Daher der häufige Uebergang von allgemein religiösem, aber wissenschaftlich angeregtem Gefühl zu Pantheismus, dessen alle mystischen oder theosophischen Systeme, sobald sie über jenen Dualismus hinausgehen, sich nicht erwehren, wenn sie auch dessen sich zu erwehren suchen. Wir nun zwischen beides gestellt, das religiöse Gefühl, dem jener (zwar nicht reelle, aber doch ideelle) Dualismus widerstrebte, und die Einsicht, daß die Aufhebung jeder ursprünglichen (denn davon ist die Rede) jeder ursprünglichen Relation in Gott zur Substantialisirung Gottes führt, die

ein von der höchsten Ursache wenigstens als solcher unabhängiges Seyn. Nicht daß es ohne Gott oder wahrhaft außer ihm (extra ipsum) seyn könnte; nicht in diesem Sinne freilich ist es unabhängig von Gott, aber doch in dem, daß es seiner reinen Substanz nach nicht durch einen Akt der göttlichen Causalität gesetzt ist, obwohl alles an ihm, was über die Substanz hinzukommt, was an ihm Bestimmung ist, nur ein göttlich Verursachtes ist. Denn Gott ist es, der das Seyn als das ursprünglich begrenzte, Gott ist es, der es als das unbegrenzte, und der es als das aus dem Unbegrenzten in die Grenze zurückgebrachte (in seiner dritten Gestalt) setzt. Das Seyn ist gleichsam das Centrum, um das sich alles bewegt, aber eben darum unabhängig von der göttlichen Causalität, insofern ein wahres Nichts, als es alles, wodurch es Etwas, wodurch es z. B. ein Begrenztes oder Unbegrenztes ist, nur von der göttlichen Causalität hat, es ist gleichsam nur der aller dieser Bestimmungen fähige, aber für sich selbst ihrer entbehrende oder entblößte Stoff, der ein reines Spiel der göttlichen Freiheit ist. Allein es ist uns einmal angethan, nichts von der göttlichen Causalität Unabhängiges zuzulassen. Wir wollen, daß Gott die Materie ebensowohl als die Form oder die Gestalt seines Wirkens ist. Nun hat aber die frühere Analysis gezeigt, daß wir des unbegrenzten Seyns, des *ἄπειρον*, durchaus bedürfen, um einen Proceß des Werdens zu begreifen. Es bleibt uns also nichts

ihrerseits auch wieder nicht bloß unserem wissenschaftlichen Begriff, sondern ebenso sehr auch dem religiösen Gefühl widerspricht, können hier, inwieweit jenes erste Gefühl gelten soll, nicht entscheiden, und es ist hier einer der Punkte, wo man recht deutlich sieht, wie das religiöse Gefühl für sich selbst, sowie es nur einigermaßen wissenschaftlich wird, nicht zu Ende kommen kann, wie es denn auch nie zu Ende gekommen ist, sondern in dem unbehaglichen Dilemma eines Dualismus auf der einen oder eines Pantheismus auf der andern Seite stehen bleibt, wie es namentlich auch Jacobi ergangen ist. Wir also können uns vor jetzt nur nach dem richten, was in jener Vorstellung gegen den wissenschaftlichen Sinn verstößt, und müssen uns dieß deutlich zu machen suchen, denn die rechte und gründliche Einsicht in den Mangel einer Vorstellung ist gewöhnlich der Weg und der unmittelbare Uebergang zur besseren. Denn nur in einem Mangel, in einer unvollständigen Entwicklung kann der Fehler jener Vorstellung liegen, und alles, was in ihr sich uns entschieden als Wahrheit gezeigt hat, muß sich auch in der höheren wiederfinden. (Aus dem älteren Manuscript vom Jahr 1827.)

übrig als zu denken, daß Gott in jenem Princip — in jenem unbegrenzten Seyn — sich selbst zu B (zum ὑποκείμενον) macht. Denn nur auf diese Weise gibt er sich selbst zugleich den Stoff seines Wirkens. Dieß ist nun aber für die gewöhnlichen Vorstellungen die härteste Zumuthung. Versuchen wir indeß es uns zu denken. Wenn Gott sich selbst zu B, und damit zum Stoff, zur Grundlage alles Seyns macht, so ist er also an sich und vor allem seinem Thun die Potenz dieses unbegrenzten Seyns. Auf diese Art ist er aber überhaupt ein des blinden Seyns Fähiges, und in der Wirklichkeit, wenn es zum Proceß kommt, wirklich das blindlings Seyende — jenes kosmische Princip, das wir allem zu Grunde legen, woraus (ex quo) alles wird. Kann es etwas Zurückstoßenderes geben als diese Vorstellung? — Ueberlegen Sie indeß Folgendes, was uns nun schon von der früheren Ansicht her zugutkommt. Wenn Gott das blinde Seyn oder B ist, so ist er es nicht, um es zu seyn, sondern um es zu überwinden, es in die Grenze, d. h. in sich selbst, zurückzuführen, und durch diese Negation sich zu setzen als Geist. Wir haben also hier drei Formen des göttlichen Seyns. Gott ist 1) B oder das blinde Seyn, 2) der dieses blinde Seyn Negirende, 3) der als Geist gesetzte. Nun ist aber Gott nicht eine dieser Formen insbesondere oder ausschließlich oder abgesehen von den übrigen — sondern Gott ist nur der durch diese drei Formen hindurchgehende Actus, die unauflösliche Einheit des durch diese drei Formen hindurchgehenden Processes. Hieraus folgt nun auch umgekehrt, daß B oder das kosmische Princip allerdings nicht Gott zu nennen ist, denn Gott ist nur die in den drei Formen wirkende und als unauflöslich bestehende Einheit; weder B, noch das es Negirende, noch das als Geist nun Gesetzte ist also Gott, sondern das unauflösliche Leben in diesen drei Formen. Und so wären wir denn in der Hauptsache wieder eben da, wo wir mit der früheren Entwicklung waren, — nur das Seyn als ein ewiges und nothwendiges Correlatum Gottes, an welchem wir zuerst jene Dreiheit der göttlichen Natur entwickelt haben, nur dieses Seyn ist eliminirt. Wir haben nun nichts mehr nicht nur extra, sondern auch nichts mehr praeter Deum, sondern allein Gott.

Auch der Proceß verhält sich nach dieser Ansicht, die eine bloße Steigerung der früheren, im Ganzen ebenso, wie wir ihn früher darstellten. Nur Eines ist hier offenbar deutlicher geworden. Wir haben uns nicht darüber erklärt, auf welche Weise Gott das Seyn, das er als ein ursprünglich begrenztes enthielt, unbegrenzt setze, und es hätte sich auch kaum deutlich machen lassen. Diese Schwierigkeit fällt hier weg, Gott tritt hier selbst als unbegrenztes Seyn hervor, dazu bedarf es unstreitig nichts als seines Wollens. Wenn das unbegrenzte Seyn eine Gestalt des göttlichen Seyns selbst ist, so verhält sich Gott zu demselben vor allem Actus und also auch vor allem Wollen als das es unmittelbar seyn Könnende. Als dieses, als die unmittelbare Potenz des unbegrenzten Seyns, bedarf er demnach, um wirklich zu seyn, nichts als zu wollen, und hinwiederum jenes unbegrenzte Seyn ist das durch sein bloßes Wollen Gesetzte. Erinnern Sie sich, daß auch in den gewöhnlichen populären Schöpfungstheorien etwas vorausgesetzt wird, das durch bloßen göttlichen Willen da ist — nämlich der erste Stoff, die erste Materie alles Werdens. Dieser Wille, durch den ein unbegrenztes Seyn gesetzt wird, ist aber hier nicht wie nach der ersten Vorstellung ein transitiver, ein Seyn außer ihm bewegender, sondern er ist ein immanenter, ein nur sich selbst bewegender Wille.

Der Proceß ist nach dieser gesteigerten Vorstellung (die sich von dem Seyn als nothwendiges Correlat Gottes befreit hat) ebenso begreiflich als nach der früheren. Ja die gegenwärtige hat noch einen entschiedenen Vorzug. Denn wenn angenommen wird, das erste Princip sey im Proceß Gegenstand der Ueberwindung durch das zweite, so ist damit noch nicht auch erklärt, wie es dieß seyn könne. Die Begrenzung, die es im Proceß annimmt, ist keine bloß quantitative, sondern qualitative; sie beruht darauf, daß das, was blindes Objekt war, zum Theil Subjekt, so weit nun bis auf einen gewissen Punkt sich selbst Enthaltendes, Besitzendes wird. Sogar der unorganische Körper ist ein auf gewisse Weise sich selbst Enthaltendes — denn sonst würde er als dieser gar nicht bestehen können. Aber diese Ueberwindung ins Subjekt wird erst ganz deutlich, wenn wir jenes blind Seyende als einen Willen denken. Denn

gleichwie ein Wille das einzige eigentlich widerstehen Könnende, so ist auch der Wille das einzige einer eigentlichen Ueberwindung Fähige. Ein Wille, wie er aus sich selbst als Wollen hervortritt, kann ebenso wieder in Nichtwollen zurückgebracht, ja zuletzt ganz als Nichtwollen — wieder als ruhender Wille, als reine Potenz gesetzt werden. — — Also, was den Proceß betrifft, so ist dieser durch die gegenwärtige Vorstellung nur noch begreiflicher geworden. Indeß auch die erste hatte diesen im Allgemeinen wenigstens vollkommen erklärt. Aber nicht um den Proceß, um den Begriff war es uns bei dieser zweiten Vorstellung zu thun. Der Mangel der ersten lag nicht in ihrer Erklärung des Processes, der Mangel lag im Begriff. Wir konnten uns nicht beruhigen, mit dem Begriff, nach welchem die höchste Ursache noch etwas, wenn nicht extra, doch praeter se (in diesem Sinn außer sich) hatte, womit sie eben zugleich aufhörte die absolute Ursache zu seyn, die nichts außer sich voraussetzende. Nun haben wir zwar Gott als absolute Ursache, und wir hätten so unser nächstes Ziel erreicht. Aber eben hier entsteht nun die Frage (wie immer, wenn ein nächstes Ziel erreicht ist, eine neue Aufgabe entsteht), es entsteht die Frage: ob dieser Begriff der absoluten Ursache auch der an sich und durch sich selbst höchste ist, derjenige, bei dem man still stehen, und von dem man eben darum auch schlechthin anfangen könnte (denn unser letztes Absehen ist bei dieser ganzen Untersuchung doch immer dahin gerichtet, auf den Begriff zu kommen, von welchem eine absolute Wissenschaft anfangen könnte). Nun aber fassen Sie den Begriff Ursache wohl ins Auge, und Sie werden nicht umhin können zu bemerken, daß in ihm noch immer ein Bezug, eine Relation enthalten ist, zwar nicht eine Relation zu etwas schon Wirklichem oder zu etwas irgendwie Gesetztem (wie wir uns in der ersten Vorstellung das Seyn gedacht haben), aber doch zu einem Möglichen. Aber eben damit schon, daß er doch am Ende ein relativer, eine Relation einschließender Begriff ist, zeigt sich ja auch der der absoluten Ursache nicht als der absolut höchste Begriff. Wir haben freilich früher bei Entwicklung der ersten Vorstellung gesagt: Gott sey am Ende nur Gott in Bezug auf ein Anderes, und wir

billigten Newtons Wort: Deus est vox relativa. Aber daraus folgt zunächst bloß, daß der Name Gott von dem Wesen, welches er bezeichnet, nur erst auf einem gewissen Standpunkt gebraucht wird, wo er schon in Relation gedacht wird: aber es folgt nicht, daß er überhaupt nur in Relation denkbar sey, es folgt also nicht, daß es nicht einen höheren Begriff desselben Wesens gebe. Gott ist für uns nur Gott, inwiefern er in Relation, als Schöpfer und Herr der Dinge gedacht wird. Aber eben der Begriff Schöpfer selbst schließt schon eine Relation in sich. Gewiß jeder Begriff wird falsch seyn, vermöge dessen es unmöglich wäre, Gott als Schöpfer zu denken, aber darum ist der Begriff des Schöpfers nicht schon selbst der höchst mögliche. Der höhere Begriff Gottes und daher der höhere Begriff überhaupt ist nicht der Causalbegriff, wenn er auch als absolute (nichts außer sich voraussetzende) Ursache bestimmt wird; denn in der Ursache an sich, also wenn sie auch absolut ist, liegt immer schon die Relation. Der höchste Begriff Gottes und demnach der höchste überhaupt wird derjenige seyn, durch den er als absolut Selbständiges bestimmt wird, d. h. der Substanzbegriff, wodurch er als ganz in sich seyender, als in sich zurückgewendeter bestimmt ist.

Fragen wir nun, ob wir durch die letzte Entwicklung (nämlich durch die der zweiten Vorstellung) zu einem solchen Begriff Gottes gelangt sind, vermöge dessen er auch als absolute Substanz bestimmt wäre.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns also erst bewußt werden, was für ein Begriff Gottes mit der letzten (zuletzt entwickelten) Vorstellung gegeben ist.

Aufs kürzeste ausgedrückt würde der jetzt gewonnene Begriff so lauten: Gott ist wesentlich, seiner Natur nach, der das Unbegrenzte (B) seyn Könnende — wir können dieß nicht von ihm ausschließen, ohne ihn aller Macht zu berauben, alles Vermögens etwas aus sich anzufangen; aller Anfang liegt, wie wir früher gesehen, in dem B. Nichts anfangen können ist aber die höchste Ohnmacht, wie dieß selbst im gemeinen Sprachgebrauch angedeutet ist, wo, wenn man von einem Menschen sagt: er kann nichts anfangen, dieß eben seine gänzliche Ohnmacht entweder überhaupt oder in einer bestimmten Sache andeutet. Wir dürfen

uns also nicht durch einen falschen rationalistischen oder theistischen Purismus, der zuletzt nur eine gänzliche Impotenz zur Folge hat, abhalten lassen, zu sagen: Gott ist der unmittelbar auch B (und zwar B in der ganzen Bedeutung dieses Begriffs) seyn Könnende. Inwiefern er wesentlich der bloß B seyn **Könnende** ist, ist er also nicht B. Dieses kann er nie wesentlich seyn (hierin unterscheidet sich die gegenwärtige Vorstellung von dem groben Pantheismus; nach Spinoza z. B. ist Gott wesentlich die ausgedehnte Substanz). Er kann nie wesentlich, er kann nur actu, also nur wollend B seyn. Inwiefern er nur das B seyn Könnende ist, insofern, können wir sagen, ist er noch A, reiner Geist. Aber er ist nicht **bloß**, nicht ausschließlich der B seyn Könnende; er ist ebenso wesentlich auch der dieses B Negirende. Das bloß B seyn Könnende, nicht seyende, ist aber mit dem B Negirenden nicht in Widerspruch (letzterer, der B negirende, kann sich erst zeigen, er kann B erst wirklich negiren, wenn es wirklich gesetzt ist); also Gott ist wesentlich auch der B negirende, heißt vorerst auch nur so viel: er ist die Potenz des B Negirens (denn vom Actus ist noch nicht die Rede). Er negirt sich aber als B nur, um sich als A zu setzen, und demnach als A, als Geist zu seyn. Aber er ist vorerst auch nur wesentlich der als Geist gesetzte, d. h. er ist nur die Potenz des sich als Geist Setzens, und demnach des als A, als Geist Seyens. Denn solange jenes erste A (das B seyn Könnende) noch bloß dieses, nicht wirklich B ist, ist es selbst auch noch Geist — vor diesem (prae hoc) also kann das Dritte nicht als Geist gesetzt seyn; dieß kann es erst in der Unterscheidung und in der Ausschließung von dem Ersten, aber bis jetzt ist es von diesem noch nicht ausgeschlossen, denn dieses ist ja selbst auch noch Geist, nicht Ungeist, das ist es erst als B. — — Was hätten wir nun demnach? Antwort. Es scheint, daß wir die durch empirische Analysis gefundenen Principien jetzt als Potenzen in Gott haben. Damit haben wir aber noch immer keinen Begriff von Gott selbst. Wir sagten: er ist wesentlich der B seyn Könnende u. s. f. Aber was ist nun dieses Wesen, vermöge dessen er ebensowohl der B seyn Könnende als der es Negirende ist? Könnten wir dieses Wesen aussprechen,

so wäre damit erst Gott selbst ausgesprochen. Soweit als wir ihn durch jene Potenzen allein bestimmen, ist er noch immer bloß relativ bestimmt (in Relation). Nun bitte ich Sie weiter zu bemerken: wir sagen nicht bloß: er ist die Potenz des B seyns, die Potenz des B Negirens, sondern wir sagen: er ist wesentlich dieß alles. Was heißt nun aber wesentlich? Wesentlich wird im Gegensatz von wirklich gesagt. Also ist Gott nach diesem letzten Begriff eigentlich nicht wirklich der B seyn Könnende, nicht wirklich Potenz von B. Er ist diese bloß wesentlich, d. h. so daß er sie selbst nur seyn kann. Wovon kann man aber dieses seyn Können abhängig denken als nur von seinem Willen? Er ist wesentlich der B seyn Könnende, heißt also nun: er ist es so, daß er es seyn kann, wenn er es seyn will, nicht aber so, daß er es ist, wenn er es nicht seyn will. Dieß heißt aber mit anderen Worten: Gott setzt sich selbst erst als der B seyn Könnende. Betrachten wir also genauer den zuletzt aufgestellten Begriff (den nächsten, zu dem der Empirismus fortgehen kann, nachdem der andere, der Correlatbegriff — wie ich ihn der Kürze halber nennen will — aufgegeben ist) betrachten wir den zuletzt aufgestellten Begriff genauer, so sehen wir ein, daß selbst nach diesem letzten Begriff die Potenzen nicht als Potenzen in Gott seyn können — sie mögen wohl in Gott seyn, aber als Potenzen sind sie nicht in ihm, nämlich als substantielle, selbst seyende, die in der höchsten Ursache auch ohne ihren Willen und demnach an sich wären. Was nun auch von einer andern Seite her sich einsehen läßt. Wenn die Principien des künftigen (noch nicht seyenden) Seyns in Gott als Potenzen (als Möglichkeiten dieses Seyns) gesetzt sind, so hat Gott eben durch diese schon eine Beziehung auf das künftige, vorerst allerdings bloß mögliche, aber doch schon mögliche Seyn. Aber selbst wenn wir zuerst ganz von der Forderung des Substanzbegriffs absehen, Gott nur als Schöpfer wollen, so muß unsere Forderung in Ansehung des höchsten Begriffs doch diese seyn: er soll von der Art seyn, daß aus ihm die absolute Freiheit Gottes in Ansehung des Weltschöpfers sich ergibt. Diese Freiheit würde aber erst dann eine absolute, eine unbedingte seyn, wenn

Gott nicht unmittelbar vermöge seines Begriffs schon Schöpfer wäre, wenn es also einen Begriff Gottes gäbe, in dem noch überall keine Beziehung auch nur auf eine mögliche Schöpfung vorkäme. Wenn einmal Gott die Potenzen eines anderen Seyns in sich hat, nämlich unabhängig von seinem Wollen schon hat, so ist, weil er doch mit diesen Potenzen etwas anfangen muß und sie doch nicht ganz umsonst haben kann, so ist (sage ich) die Anwendung dieser Potenzen zur Hervorbringung eines von ihm verschiedenen Seyns doch gewissermaßen eine Nothwendigkeit für ihn. Erst dann, wenn selbst die Möglichkeit eines anderen Seyns in ihm nur erst eine von ihm selbst gesetzte und gewollte wäre, erst dann hätten wir ihn als absolut frei von der Welt gedacht, ihn ganz von der Welt losgemacht. Schlechthin frei, zu schaffen oder nicht zu schaffen, wäre er erst, wenn er nicht bloß zum voraus schon daseyende und ihm sich darstellende Potenzen in Actus (in Wirkung) setzen könnte — darauf würde sich seine Funktion beschränken, wenn wir die Potenzen schon als Potenzen in ihm seyn ließen. Absolut frei ist er nur dann, wenn er nicht bloß die Principien, d. h. die Potenzen, inwiefern sie schon in Wirkung sind, sondern wenn er die Potenzen auch als Potenzen schon setzt, so daß sie auch nicht — Potenzen (d. h. Möglichkeiten eines künftigen Seyns) wären ohne seinen Willen. — Sie sehen nun die neue Steigerung! Erst sind wir das Seyn als ewiges nothwendiges Correlatum losgeworden, nun sollen auch noch die Potenzen wenigstens als Potenzen verschwinden.

Der Werth, so wie die Bedeutung dieser Steigerung wird Ihnen einleuchten, wenn ich Sie daran erinnere, daß in der That in der öffentlichen Religion eine Schöpfung aus nichts gelehrt wird. Diesem Begriff ist nicht nur die Correlattheorie, es wäre ihm auch die zweite, welche die Principen des Werdens in Gott als Potenzen setzte, entgegen. Die Schöpfung aus nichts (creatio ex nihilo) kann doch nichts anderes heißen als creatio absque omni praeexistente potentia — Schöpfung ohne irgend eine voraus schon daseyende und nicht durch den Willen des Schöpfers selbst erst gesetzte Potenz. Man könnte zwar gegen den Begriff der Schöpfung aus nichts Verschiedenes einwenden.

Man könnte zuerst sagen: daraus, daß eine Schöpfung aus nichts das allgemein Geglaubte und allein öffentlich Gelehrte ist, folgt freilich auf dem philosophischen Standpunkt noch nichts für die Wahrheit dieser Vorstellung. Wahr. Aber schon die Existenz dieser Vorstellung zeigt uns, daß es außer den beiden bis jetzt allein für möglich gehaltenen Standpunkten eine dritte Möglichkeit gebe, nämlich die Möglichkeit, sich von dem Begriff einer irgendwie (denn die Art ist hier ganz gleichgültig) präexistenten (voraus daseyenden) Potenz loszureißen, und diese dritte Möglichkeit kann wenigstens auf keinen Fall unerörtert zurückgelassen werden. Man könnte zwar noch Ausflüchte suchen und etwa bemerken, daß die ganze Lehre am Ende nur auf der oft von uns selbst bemerkten Zweideutigkeit des Ausdrucks „das nicht Seyende" beruhe; das Nichts, aus welchem nach der öffentlichen Lehre alles außer Gott erschaffen worden, könne ebensowohl nur das nicht Seyende als das Nichtseyende, ebensowohl bloß das *μὴ ὄν* als das *οὐκ ὄν* seyn. Die Grammatiker scheinen über den Unterschied dieser beiden negirenden Partikeln nicht völlig im Reinen zu seyn; ich mußte, um denselben mir deutlich zu machen, doch zuletzt zu meinen philosophischen Begriffen Zuflucht nehmen. Diesen gemäß will ich mich so erklären. Das *μὴ ὄν* ist das nicht Seyende, das nur nicht seyend ist, von dem nur das wirklich seyend seyn geleugnet wird, bei dem aber noch die Möglichkeit ist seyend zu seyn, das also, weil es das Seyn noch als Möglichkeit vor sich hat, das nicht Seyende zwar ist, aber nicht so ist, daß es nicht das Seyende seyn könnte. Das *οὐκ ὄν* aber ist das ganz und in jedem Sinn nicht seyende, oder es ist das, von welchen nicht bloß die Wirklichkeit des Seyns, sondern auch das Seyn überhaupt, also auch die Möglichkeit geleugnet ist. Im ersten Sinn oder durch den Ausdruck *μὴ ὄν* wird nur die Position, das wirkliche Setzen des Seyns verneint — aber das, von dem es zu verneinen, muß doch auf gewisse Weise seyn. Im andern Sinn, durch den Ausdruck *οὐκ ὄν*, wird die Negation des Seyns bejaht und selbst gesetzt. Daß darauf wirklich und allgemein der Unterschied jener beiden verneinenden Partikeln zurückkomme, glaube ich daraus schließen zu dürfen, daß bei

Imperativen ausschließlich das μή gebraucht wird, also da, wo von etwas die Rede ist, das man noch vor sich hat, was nur nicht geschehen und folglich nicht gesetzt ist, aber geschehen kann. Wenn ich sage: thue dieß nicht, so heißt dieß nur so viel: lasse es nicht zur Position jener Handlung kommen; ich verneine also in die Seele des so Angeredeten nur die Position, die Wirklichkeit der Handlung, setze aber deren Möglichkeit voraus, denn sonst würde ich sie ihm nicht verbieten. Noch ein anderes Beispiel! Wenn jemand den Vorsatz zu einer Handlung, etwa zu einem Verbrechen gefaßt, ihn aber nicht ausgeführt hat, so würde ich gut griechisch bloß sagen können: μὴ ἐποίησε, denn er hat es nur nicht gethan, nur die Ausführung, das wirkliche Geschehenseyn, die Position wird geleugnet; wenn aber ein Verbrechen begangen worden, und der Thäter zweifelhaft ist, wird man von dem, welcher auch nicht einmal den Vorsatz gefaßt hatte, wo also auch die Möglichkeit geleugnet wird, nothwendig sagen müssen: οὐκ ἐποίησε. Man könnte also behaupten, die Formel der Schöpfung aus nichts sey bloß aus Mißverstand des griechischen μὴ ὄν entstanden, welches nicht das Nichts, d. h. das eigentlich nicht Seyende, sondern nur das nicht Seyende bedeutet. Allein dieß angenommen — zugeben könnte ich es nicht; denn 1) in der Hauptstelle, aus welcher man das Dogma von der Schöpfung aus nichts ableitet, wird wirklich οὐκ ὄν, nicht μὴ ὄν gebraucht; 2) kann ich von diesem Begriff, wie von so manchen anderen wesentlich christlichen, nicht zugeben, daß er nur aus einzelnen Stellen abgeleitet sey; gehörte er nicht zum Ganzen der christlichen Denkart, so würde er aus jenen gewöhnlich dafür angeführten Stellen gar nicht abgeleitet worden seyn, aber angenommen selbst, der Begriff sey ursprünglich durch eine falsche Uebersetzung des μὴ ὄν entstanden, so fragt es sich hier gar nicht um die erste Entstehung des Begriffs, es handelt sich um den Begriff selbst, und dieser geht ganz entschieden dahin, daß der völlig freien Schöpfung gar nichts, auch kein μὴ ὄν, kein nur nicht Seyendes — also keine Potenz, so wenig eine, die in dem Schöpfer, als eine, die außer ihm angenommen würde, vorausgesetzt werden solle.

Man könnte auch noch anführen, daß z. B. in der französischen

Sprache das Nichts im eigentlichen Sinn, das οὐκ ὄν, durch ein besonderes Wort (rien) ausgedrückt werde, das bloß nicht Seyende aber durch ein anderes (le Néant). Wollte man aber demgemäß sagen, es sey eben zweifelhaft, in welchem Sinn die Schöpfung aus nichts gemeint sey, so antworte ich, daß dieß nicht zweifelhaft sey, denn es kann ja beides richtig seyn, daß Gott die Welt aus nichts (de rien) geschaffen, und daß er sie aus dem nicht Seyenden (dem Néant) gezogen hat; ja nach der allgemein angenommenen Vorstellung ist beides richtig. Denn der unmittelbare Stoff, aus dem die Welt gezogen und gleichsam geschöpft worden, die materia informis, welche auch die Vertheidiger der Schöpfung aus nichts als Grundlage der gebildeten und geformten Schöpfung statuiren, diese eben ist das Néant, wir könnten sagen, das Unseyende, zugleich mit der Bedeutung des nicht seyn Sollenden, indem eben dieses blinde und grenzenlose Seyn durch die Schöpfung immer mehr verdrängt werden soll. Wir erhalten auf diese Weise drei Begriffe, 1) den des οὐκ ὄν, des nicht Seyenden, des eigentlichen Nichts, 2) den des μὴ ὄν, des nur nicht seyenden, 3) den des Seyenden, aber nicht seyn Sollenden, also zu Negirenden oder Negirten, das wir im Deutschen das Unseyende nennen können — ein solches Unseyendes ist unser B, von dem nur das zweifelhaft ist, ob es als Potenz in Gott angenommen werden kann, nicht aber, daß es als Stoff und demnach als materielle Potenz dem wirklichen Schaffen zu Grunde gelegt werden muß. Als bloße Voraussetzung, als ὑποκείμενον der wirklichen Schöpfung ist dieses blinde Seyn allerdings noch nicht Etwas, nicht ein Bestimmtes und Begrenztes, kein wahrhaft Seyendes, sondern ein seiner selbst nicht mächtiges Seyn, dem erst sein Gegensatz Bestand gibt, das nur etwas ist in der beständigen Ueberwindung, indem es begrenzt oder wieder innerlich gesetzt wird. Die wahre Lehre der Schöpfung aus nichts kennt also dieses Néant, dieses Nichts, gar wohl auch, aber sie sieht es als ein selbst aus nichts (de rien) Entstandenes an; es ist ihr die unmittelbare Möglichkeit des wirklichen Seyns, aber sie gibt nicht zu, daß diese Potenz voraus auf irgend eine Weise dagewesen sey.

Jene Vorstellung einer Schöpfung aus nichts läßt sich also nicht so leicht abweisen. Nur freilich *erklärt* muß sie werden. Nehmen wir eine Schöpfung aus nichts an, so können die Potenzen nicht Folgen des göttlichen *Begriffs*, sondern nur Folgen des göttlichen Willens seyn. Damit ist allerdings nur gesagt, daß sie nicht als *Potenzen* (ursprünglich, unabhängig von seinem Wollen) in ihm sind. Aber es ist nicht gesagt, daß sie nicht als *Nichtpotenzen* in ihm sind, als *Unterschiede* überhaupt, die er nur freiwillig, nur weil es ihm so gefällt, als Potenzen (als Möglichkeiten eines anderen Seyns) ansieht und behandelt. Zu Potenzen *macht* er sie erst, sie *sind* es nicht. Dieß zugegeben, daß sie nur nicht als *Potenzen* in ihm sind, so entsteht nun aber die Frage: *wie* sind sie in ihm? und es fragt sich, ob der Empirismus hierauf noch Antwort hat. Allerdings kann der Empirismus sagen: wenn sie nicht als Potenzen, als Möglichkeiten eines *andern* Seyns, eines Seyns außer ihm — denn nur insofern heißen sie Potenzen — wenn sie nicht als Möglichkeiten eines Seyns außer ihm, und da dieses nur als ein werdendes gedacht werden kann, so können wir auch sagen, da sie nicht mehr als Potenzen eines *Werdens* in ihm sind, so können sie nur als Bestimmungen eines *Seyns* in ihm seyn, und zwar nur als Bestimmungen eines gegenwärtigen, also seines eignen Seyns, sie können in ihm nur als rein immanente (auf ihn selbst sich beziehende), nicht als *transitive* (auf etwas außer ihm sich beziehende) Bestimmungen seyn. Damit hätten wir denn erst alle Relation Gottes nach außen aufgehoben. Gott wäre der absolut bloß in sich selbst Seyende, ganz in sich Gekehrte, im höchsten Sinn Substanz, das ganz Relationsfreie. Aber eben damit, daß wir diese Bestimmungen als rein immanente, auf nichts außer ihm sich beziehende ansehen, entsteht nun auch die Forderung sie von *Ihm* aus zu begreifen, d. h. ihn als ihr Prius und demnach überhaupt als das absolute Prius zu begreifen. So treibt uns also der Empirismus in seinen letzten Folgerungen selbst ins Ueberempirische.

Anthropologisches Schema.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

I. Wille, §. 1.

die eigentliche geistige Substanz des Menschen, der Grund von allem, das ursprünglich Stoff-Erzeugende, das Einzige im Menschen, das Ursache von Seyn ist.

II. Verstand,

das nicht Erschaffende, sondern Regelnde, Begrenzende, dem unendlichen, schrankenlosen Willen Maß Gebende, dem für sich blinden und unfreien Besinnung und Freiheit Vermittelnde.

III. Geist,

der eigentliche Zweck, was seyn soll, worin sich der Wille durch den Verstand erheben, wozu er sich befreien und verklären soll.

Diese drei Elemente alles geistigen Seyns sind so gegeneinander §. 2.
gestellt, daß es Aufgabe des Menschen ist, sie im rechten, ihrer Natur gemäßen Verhältniß zu vereinigen. Diese Vereinigung ist der Inhalt eines Processes, durch den er sich selbst bildet, sich zur bestimmten Persönlichkeit gestaltet. Diejenigen Eigenschaften, die der Mensch auf diese Weise (im Proceß) erlangt, sind im engeren Sinn seine persönlichen (hiebei concurriren stets, negativ oder positiv, alle drei Elemente); diejenigen Eigenschaften des Willens, des Verstandes, des Geistes, die er unabhängig von seinem Thun als begünstigenden oder widerstrebenden Stoff zu benutzen oder zu überwinden (jedenfalls zu modificiren) voraus hat, sind seine natürlichen Eigenschaften (hiebei kommt Wille, Verstand, Geist, jedes für sich in Betracht).

A. Wille, Verstand, Geist,

jedes für sich oder in ihren bloß natürlichen Beziehungen.

§. 3. 1. der **Wille**

a. **ganz für sich**, ohne Beziehung auf den Proceß betrachtet, kann sich nur durch ein **Mehr** oder **Weniger** von Energie unterscheiden, und entweder von Natur schwach oder stark, kräftig oder unkräftig, regsam oder unregsam seyn.

Wo die Energie des Willens nahe oder ganz = 0 ist, fehlt die bewegende Kraft des ganzen Processes; der Verstand hat nichts, das er regeln könnte (er ist ohne Objekt), und schläft darüber selbst ein; der Geist kann sich nicht aus dem Willen ergänzen. — Blödsinn (Idiotismus), geistiger Tod.

b. für sich, aber doch in **Beziehung** auf den geforderten Proceß, also in seiner **Anlage**, d. h. in seiner Fähigkeit oder Unfähigkeit, Geneigtheit oder Ungeneigtheit, sich in den höheren Bildungsproceß zu begeben. — **Gute Anlage**, **schlimme Anlage**. (Bildsamer, unbildsamer, störriger Wille).

Anmerkung. Da der Wille die Substanz, also die Potenz des ganzen Processes ist, so sind in der Willens-Anlage eigentlich schon die Andeutungen zu allen folgenden Stufen enthalten; die am tiefsten in den Willen versenkte Potenz ist gerade die Potenz zum Höchsten, das (mehr oder weniger rege) **Gewissen**.

Erscheinungen (Symptome), aus denen sich auf die Willens-Anlage schließen läßt: gute Laune, üble Laune, Empfänglichkeit für Vergnügungen (gröbere oder feinere), oder Verdrossenheit; Maß oder Unmaß der willkürlichen Bewegungen u. s. w. Der Wille, in dem keine Potenz zu höherer Menschlichkeit liegt, manifestirt sich als ein thierischer (der bloßen Begierde hingegebener) Wille.

2. Der **Verstand** als **natürlicher**, dem durch Bildung erworbenen (so wie **Mutterwitz** dem **Schulwitz**) entgegengesetzt, beweist eine natürliche und schon angeborene Unabhängigkeit (Freiheit, Unbefangenheit) des Verstandes vom Willen. (Selbstischer Wille verfinstert den Verstand). — Sogenannte **helle** Köpfe.

3. Der Geist für sich, und demnach als bloß natürlicher, kann sich nur darstellen als das, was die Franzosen esprit nennen, worin sich nämlich nur die natürliche Superiorität des Geistes nicht bloß über den Willen, sondern auch über den Verstand kund gibt, der bloß als Mittel gebraucht wird, und über den der Geist auch wohl sich hinwegsetzt und ihm absichtlich mitspielt, um ihn seine Inferiorität fühlen zu lassen. — Auch der Geist, als bloß natürlicher, ist nur Stoff für den höheren Proceß, und für sich ohne Tiefe, nicht zu verwechseln mit dem durch den Proceß hindurch gegangenen und wieder als natürlich erscheinenden Geist, der sich als Humor ausspricht.

B. Wille, Verstand und Geist §. 4.

in ihren aktiven Beziehungen oder im Proceß.

AA. Wille im Verhältniß zum Verstand.

1. Das verkehrte Verhältniß.
   a. Auflösung der natürlichen Bande zwischen beiden (der natürlichen Unterordnung des Willens unter den Verstand). — Wahnsinn (Gegensatz von Blödsinn).
   b. Wille, der den Verstand zurückstößt (Leidenschaft) oder ausschließt (Brutalität).
   c. Wille, der, anstatt das Gesetz vom Verstande zu empfangen, sich selbst als Gesetz betrachtet. — Willkür, die, wo sie die Macht hat sich zu äußern, als Despotismus erscheint (dem Uebergewicht des Willens im Allgemeinen entspricht das cholerische Temperament).
2. Der Verstand im Dienste des Willens, um diesem Möglichkeiten zu erschaffen nach seinem Wollen — Phantasie — ächte oder unächte (Phantasterei), je nachdem der Wille, während er den Verstand in Thätigkeit setzt, ihm auch wieder sich unterordnet oder nicht; edle oder unedle, je nach Richtung des Willens auf bloße sinnliche Lust oder auf höhere Zwecke (Excentricität).

Sanguinisches Temperament.

3. Der Wille im Dienste des Verstandes

a. für bestimmte Zwecke — Aufmerksamkeit (negative Seite derselben Abstraktion, ihr Gegentheil Distraktion), Beobachtungsgabe, Gedächtniß (wobei der Wille zugleich receptiv), Gewöhnung (Fleiß, Erwerbung von Kenntnissen — Gedächtnißwissenschaften).

b. unbedingt,

aa. aber mit Ausschließung des Geistes — und so, daß der Wille nicht zum Schaffen kommt, sondern auf ein Objekt fixirt ist,

α) bloßes Verstandeswissen, wo es bloß um das Vorhandene (die Erfahrung) zu thun ist, einseitiger Scharfsinn, der in der Ausartung Aberwitz, Grübelei (Grillenfängerei) wird.

β) in moralischer Hinsicht bloße Legalität (illiberale, mehr knechtische als freie Gesinnung), selbstsüchtige, geistlose Klugheit, Tyrannei (von Despotismus dadurch unterschieden, daß Verstand in ihr ist).

Phlegmatisches Temperament.

bb. mit Anziehung des Geistes; freie Ineinsbildung von Willen, Verstand und Geist. Nur in dieser erscheint der Mensch selbst als die über den drei Elementen stehende, frei mit ihnen zu schaffen berufene Macht. Nur in dieser ist der Mensch eine bestimmte Persönlichkeit, ein Ganzes, ein Charakter. (Gegensatz: Charakterlosigkeit. Charakter ist nur, wo absolute Einheit des inneren Princips, Persönlichkeit im höchsten Sinn, und nur mit strenger Wahrheit gegen sich selbst und andere vereinbar). Nur auf dieser Stufe gibt es freie Sittlichkeit (eigentliche Moralität). Wo die einzelnen Elemente zerstreut und außer der unauflöslichen Einheit, die nur Persönlichkeit zu geben vermag, vorhanden sind, finden wir da, wo der Mensch selbst seyn sollte, nichts, eine leere Stelle — wir finden nur Formen, aber kein Wesen.

Diese organisch-geistige Conformation ist vorhanden

α) entweder in Folge einer mehr natürlichen Einheit, zu der sich der Mensch schon zufolge seiner Natur neigt, die er wie ein freiwilliges Geschenk seiner Natur mehr im Gefühl als im klaren Bewußtseyn hat, das vereinigend erscheint, mehr passiv (= Seele) als aktiv (= Geist), Gemüth, schöne Seele; der Sehnsucht, der Liebe zu dunklen Vorstellungen (zu Mysticismus) unterworfen.

Melancholisches Temperament.

β) oder in Folge selbsteigner Thätigkeit und Bildung —

Heroisches Temperament —

und stellt sich dar

αα) entweder im Gesammtleben des Menschen als harmonische Bildung (Gegensatz: Zerrissenheit, innerer Mißklang), überhaupt Klarheit des Selbstbewußtseyns, Wille, der sich selbst gefunden und mit sich einig ist; in Führung öffentlicher Angelegenheiten, bei Regierenden und vorzugsweise zum Handeln Berufenen als Weisheit, die sich besonders im gezähmten, durch Verstand und Geist gezügelten Willen kundgibt.

ββ) insbesondere in geistigen Hervorbringungen; je nachdem sich die Einheit (zu der immer alle drei Elemente zusammenwirken) mehr

im Willen, oder
im Verstande, oder unmittelbar
im Geiste selbst

ausspricht. —

Poetische und künstlerische (der Wille erhebt sich hier zur eigentlich schöpferischen, produktiven Phantasie, zur Einbildungskraft. Der sogenannte geläuterte Geschmack ist nichts anderes als der völlig gereinigte Wille, der nichts Unschönes wollen kann). } Genialität.

Wissenschaftliche, philosophische
(der Verstand erhebt sich hier zur *Vernunft*.
Der bloße Verstand im engsten Sinn weiß
nach der gegebnen Regel zu handeln; der Ver-
stand im höhern Sinn, als Urtheilskraft, } Genialität.
weiß zu unterscheiden, welche Regel anzuwenden
ist. Der Verstand im höchsten Sinn, als
Vernunft, schafft sich selbst die Regel).
Religiöse (moralische)

§. 5. Von allem, was auf diesen höchsten Stufen erscheint, findet sich auf den früheren nur das verkümmerte Abbild. So ist die Religion nicht erst auf dieser höchsten Stufe vorhanden, aber sie erscheint, je nachdem sie im Willen mit Ausschließung des Verstandes und Geistes ihren Sitz hat, als bloßer *Empirismus* in der Religion (der sich mit Ausübung der vorgeschriebenen Ceremonien als Heilmittel begnügt), als religiöser Frohndienst (*Bigotterie*), wobei insbesondere keine lasterhafte Neigung aufgeopfert zu werden braucht; wo der *Geist* ausgeschlossen, entweder als Sache der Phantasie — religiöse *Schwärmerei* — mit Politik (Herrschsucht) verbunden *Jesuitismus* (wiewohl diese Verbindung nicht ausschließlich bei den eigentlich sogenannten Jesuiten anzutreffen), *Fanatismus*; oder als Sache des bloßen Verstandes — *kahler Rationalismus*.

§. 6. Erscheinung des *Inneren* im *Aeußeren* —

1. inwiefern dieses bloß Zeichen *natürlicher* (Willens-, Verstandes-, Geistes-) Eigenschaften —

   Schädelbildung — Bildung der Extremitäten — Gestalt,

2. inwiefern es Zeichen der *persönlichen* ist — physiognomischer Ausdruck, vorzüglich wahrzunehmen in Organen des freiesten Gebrauches (z. B. im Mund) — in allem, was von der eignen Thätigkeit abhängig ist — Haltung, Gang, Bewegung überhaupt.

Worte zum Andenken

des

Freiherrn von Moll und Sylvestre de Sacys

in der öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften in München
am 28. März 1838.

— — Karl Ehrenbert Freiherr von Moll, königl. Geheimerath, kürzlich in hohem Alter gestorben, war seit Erneuerung der Akademie im Jahre 1807 anwesendes Mitglied und zugleich Secretär der mathematisch-physikalischen Classe: ein Amt, das er zwanzig Jahre hindurch mit unermüdeter Thätigkeit und großer Einsicht versehen hatte, als er sich im Jahre 1827 in die Stille, wonach er lang sich gesehnt, freiwillig zurückzog, den Sommer auf seinem unweit Dachau gelegenen Landgut, den Winter in dem benachbarten Augsburg verlebend. Ich werde mir nicht herausnehmen zu schildern, was Moll für diejenigen Wissenschaften gewesen, denen seine erste und entschiedenste Neigung angehörte, der Oryktognosie und Geognosie, dem Bergbau, der Hüttenkunde; und was er diesen Fächern theils durch unmittelbare Bearbeitung, theils durch Herausgabe periodischer Schriften und Bekanntmachung neuentdeckter Thatsachen oder Gegenstände, wobei ihm die ausgedehnteste Kenntniß der Literatur zu Statten kam, theils durch angelegte Sammlungen, theils und besonders auch durch Unterstützungen genutzt hat, welche er, mit ansehnlichen Verwaltungsstellen im ehemaligen Erzbisthum Salzburg betraut, anderen Forschern bereitwillig zu gewähren im Stande war. Nur zu erwähnen habe ich, daß seine wissenschaftliche Thätigkeit, ohne an die eben genannten Fächer gebunden zu seyn, sich über das ganze weite Gebiet der Naturgeschichte verbreitete, so wie, daß kein irgendwie bemerkenswerther Gegenstand aus der Chemie, der allgemeinen Physik, oder der Witterungskunde ihm fremd blieb. Aber selbst nicht auf das große Reich der Naturwissenschaften beschränkte sich seine Theilnahme; nichts, was im ganzen Umfange des Wissenswerthen, sey es durch innern Gehalt oder auch nur durch zufällige äußere Umstände

[1] Münchner Gelehrte Anzeigen 1838, Nro. 69.

Wichtigkeit oder Bedeutung erlangt hatte, entging seinem Forschungsgeist; und, Liebhaber alles Seltenen und Besonderen in der Literatur, war der große Mineralog, Bergmann und Hüttenkundige zugleich in einem weiten Umfang Deutschlands vielleicht der größte Bücherkenner, der mehr als einmal bedeutende Bibliotheken gesammelt und geordnet, und an ausländische Institute, wie das brittische Museum, oder an auswärtige Staaten überlassen hatte, während er zugleich im Stande war und sich vorbehalten hatte, auch die reichsten und ansehnlichsten unserer einheimischen Büchersammlungen noch mit kostbaren freiwilligen Geschenken zu bereichern.

Meine Absicht kann vorzüglich nur seyn, bei dieser Gelegenheit seines Antheils an der Akademie zu gedenken, für die er immer als wesentlichen Grundsatz aufstellte, daß sie von allen wissenschaftlichen Anstalten am meisten Ursache habe, jeden Parteigeist sich fern zu halten; welcher sein Ansehen, wie seine Geschäftskunde, seine gründlichen Einsichten und ausgebreiteten Kenntnisse, ebenso wie seine billige Denkart, oft genug in schwierigen Zeiten sich nützlich zu erweisen Gelegenheit hatten; welcher fortwährend von seiner Seite eine nicht bloß amtlich gebotene, sondern herzliche Theilnahme gewidmet war, erprobt in zahlreichen Berathungen der damals bestehenden Verwaltungs-Commissionen, besonders der über die königliche Bibliothek gesetzten, deren Seele er war, erprobt selbst in Berathungen über eine veränderte Einrichtung der gesammten Akademie, die, von der Regierung selbst hervorgerufen, freilich unter den gegebenen Umständen nicht zum erwünschten Ziele führen konnten; denn das wahre Mittel zu dem Zweck, der Akademie eine angemessene Stellung zu geben, sollte der Weisheit unseres jetzt regierenden allergnädigsten Königes vorbehalten seyn, durch dessen Beschlüsse die Akademie wenigstens in die Möglichkeit gesetzt wurde, unter Hinzukunft anderer günstiger Umstände, das zu seyn, was sie zu seyn wünschen muß und allein wünschen kann.

In allen diesen Verhandlungen hatte sich Molls Einsicht und Charakter so bewährt, daß keiner, ohne Ausnahme, von allen, denen er näher bekannt war, ohne lebhaftes Bedauern, ihn gerade beim Anfang dieser neuen Epoche aus der Akademie scheiden sah, deren Leitung

ihm schon früher gebührt hätte. Ich sagte: keiner von allen, denen er bekannt war, denn Moll gehörte zu den Menschen, welche nicht allen, die von ihnen wissen, auch bekannt sind. Kein Mann aller Menschen und aller Zeiten, galt er vielen für menschenscheu und ungesellig, während er, innerlich voll wohlwollender Gesinnungen, denen, welche sich ihm erprobt hatten und auf deren Freundschaft er einen hohen Werth legte, selbst ein treu anhänglicher und ergebener Freund war. Es gab sogar eine Zeit, wo man ein freigebig vertheiltes Prädicat von gewissen Seiten auch auf ihn ausdehnte; denn, weil er mit Männern aller Stände in Verkehr und in freundlicher Verbindung stand und nicht in die unbedingte Verwerfung gewisser Institute einstimmte, von deren Wohlthätigkeit für die Welt unter gegebenen Umständen er nach seinen Erfahrungen überzeugt war, wurde ein Mann zum Theil unter die Lichtscheuen gesetzt, der zu allgemein unterrichtet, zu gründlich gebildet und erfahren war, um je wirklich dumpfen, feindselig-beschränkten Gesinnungen Gehör zu geben oder gar zu huldigen. Zum Ersatz dafür war derselbe Mann vielleicht in andern Zeiten und andern Umgebungen zu freier Gesinnungen verdächtig geworden. Wir, denen die Unparteilichkeit seines Geistes, das Gleichmaß seines Urtheils bekannt war, werden ihn oft zurückwünschen und seiner Denkweise, seiner Art zu seyn, ebenso wie seinen Verdiensten um die Wissenschaft fortwährend den gebührenden Tribut anerkennender Erinnerung zollen.

Wenige Wochen vor der heutigen Sitzung wurde auch uns ein Mann entzogen, dessen Namen die Akademie unter denen ihrer auswärtigen Mitglieder stets als eine der ersten Zierden betrachtet hat. Könnte man menschlichem Leben unvergängliche Dauer wünschen, wer hätte diese nicht für Sylvestre de Sacy gewünscht? Denn wem, der mit orientalischer Literatur oder Geschichte und selbst Alterthumsforschung überhaupt, oder Philosophie der Sprache, je sich ernsthaft beschäftigt, wäre dieser Mann nicht durch seine Schriften Lehrer geworden? Wo ist ein Land, in dem nicht dankbare Schüler mit Ehrfurcht und Liebe seines mündlichen Unterrichtes gedächten? (auch Bayern zählt deren mehr als Einen). Oder wer hätte je sich an den trefflichen Mann um

Belehrung oder für irgend eine wissenschaftliche Forschung um Hülfe und Aufschluß gewendet, dem der vielbeschäftigte nicht auf die zuvorkommendste und freigebigste Weise die Schätze seines Wissens eröffnet hätte? Zumal aber dringt sich die Frage auf, wer für einen so bedeutenden Theil menschlichen Wissens die Stelle des Mannes ersetzen wird, der ebenso sehr durch die unbestrittene, in einem langen Leben erprobte Redlichkeit seines Forschens als durch die Tiefe seines Wissens und die Universalität seines Geistes verdient hatte, in allem, was Sprachkunde betrifft, selbst über den nächsten Umkreis seiner besondern Studien hinaus, als Orakel verehrt zu werden, wie ich mich denn erinnere, daß Champollions erste Entdeckungen über die phonetische Bedeutung eines Theils der ägyptischen Hieroglyphen zuerst allgemeines Vertrauen erweckten, als bekannt wurde, daß Sylvestre de Sacy's Anerkennung ihnen zu Theil geworden. Auch für die sittliche Welt ist es als ein Verlust zu erachten, wenn ein solches Vorbild nur noch in der Erinnerung lebt; wenn ein Mann nicht mehr als ein lebendes Beispiel vor Augen steht, der mit den einfachsten und anspruchlosesten Sitten nicht nur eine sehr hohe Stufe in der allgemeinen Achtung erlangt hatte, sondern auch in seinem Vaterlande, ohne Künste irgend einer Art angewendet, ohne je seine Grundsätze verleugnet oder irgend eine seiner Ueberzeugungen zum Opfer gebracht zu haben, zu den höchsten äußeren Ehren gelangt war, die ihm sein Vaterland gewähren konnte. Und gewiß, diesem inneren Maß, dieser leidenschaftslos reinen Stimmung seines Innern, hatte er vorzugsweise das günstige Geschick, den glücklichen Stern zu danken, der auch über seinem äußeren Leben waltete. Das tief religiöse Gefühl, von dem sein ganzes Leben getragen und beruhigt war, hielt ihn bis zum höchsten Alter aufrecht, und eine gütige Vorsehung vergönnte ihm, noch vor seinem Hinscheiden das Werk zu vollenden, dem er viele Jahre gewidmet, das von der ganzen gelehrten Welt mit Sehnsucht erwartet war, sein Werk über die Religion der Drusen, eine der merkwürdigsten, aber zugleich räthselhaftesten Verirrungen des religiösen Bewußtseyns.

Darstellung des Naturprocesses.

Bruchstück einer Vorlesung über die Principien der Philosophie, gehalten in Berlin im Winter 1843—44.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Der Darstellung des Naturprocesses schicke ich folgende allgemeine Grundlage voraus.

Jedes besondere Vermögen in uns, geistiges wie sinnliches, und ebenso jede Wissenschaft hat ihren besondern Gegenstand; die Physik die allgemeine Natur, die Chemie die Qualität der Körper, die Astronomie den Weltbau, und wenn wir alle Gegenstände durchgehen, so hat jeder seine Wissenschaft. Alles, was Gegenstand einer Wissenschaft, ist etwas Existirendes, und da nun alles, was irgend ein Existirendes ist, schon seine Wissenschaft hat, so bleibt für die zuletzt kommende Philosophie nichts übrig als eben das Existirende im Allgemeinen, unabhängig von allen besondern und zufälligen Bestimmungen, und die erste Frage der Philosophie ist darum diese: Was ist das Existirende? Was gehört zum Existirenden? Was denke ich, wenn ich das Existirende denke?

Das Erste, was ich zu denken habe, ist nun unstreitig Subjekt der Existenz, das insofern noch nicht das Seyende ist, sondern nur der Anfang zum Seyn, der erste Anziehungspunkt desselben. Dieses Subjekt der Existenz, noch ohne das Seyn, für sich betrachtet, ist reines Können, etwas, von dem man nicht aussagen kann, daß es Ist, eben weil es das Subjekt der Existenz selbst ist. Dieses Subjekt, als Können, als Potenz des Seyns betrachtet, könnte allerdings gedacht werden als aus seiner reinen Subjektivität oder Potentialität sich erhebend (ad actum übergehend), um für sich Seyendes zu seyn. Aber auf diese Weise wäre die Idee des Seyenden aufgehoben, ehe sie gedacht worden. Die Idee des Seyenden ist, daß das Subjekt des Seyns eben Subjekt, intransitives (bloß wesentliches) Seynkönnen sey — Seynkönnen, nicht um selbst Seyendes, sondern um Seynkönnendes zu seyn, denn eben

durch diese Selbstentschlagung des Seyns ist es Anziehungspunkt des Seyns, welches demnach als ein zweites, von ihm abgesetztes Element betrachtet werden muß, als ebenso reines, in sich durch keine Subjektivität afficirtes Objekt, wie das Subjekt unendliches, keine Objektivität in sich schließendes Subjekt ist. Aber eben weil das eine subjekt- wie das andere absolut objektlos ist, kann keines von beiden für sich bestehen ohne das andere. Dem Seyn ist das Können Subjekt, dem Können das Seyn Objekt, die Unendlichkeit des Seyns in dem einen macht den Abgrund des nicht-Seyns in dem andern möglich, umgekehrt fordert die Unendlichkeit des nicht-Seyns in dem einen eine gleiche Unendlichkeit des Seyns in dem andern — beide zusammen, also weder das erste noch das zweite für sich, sind nur erst das Seyende.

Schon im Cogito ergo sum des Cartesius, noch mehr in Fichtes Lehre, daß nur das Ich ist (oder eigentlich Ich bin) war ausgesprochen und erkannt, daß was Ist nur Subjekt-Objekt seyn könne. Aber wir können dieses nicht unmittelbar setzen. Unmittelbar und primo progressu kann nur reines Subjekt, erst nach diesem secundo loco reines Objekt gesetzt werden, welche beide, da jenes nur das Anziehende von diesem, dieses nur das Angezogene von jenem seyn kann, in ihrer gegenseitigen Anziehung das Seyende darstellen, aber doch nicht eigentlich sind. Denn das eigentliche Seyende ist erst da, wo Subjekt und Objekt in Einem und demselben sind (untheilbares Subjekt-Objekt). Dieses kann aber erst das Dritte seyn, das unmittelbar nicht seyn konnte, denn der Begriff Subjekt-Objekt zersetzt sich im unmittelbaren Denken, also muß man von dem Einen anfangen, natürlich von dem Subjekt, denn dieses allein ist das nichts Voraussetzende, während Objekt nothwendig Subjekt voraussetzt. (Damit etwas Objekt ist, muß erst ein Subjekt da seyn, dagegen im zweiten Gedanken kann ich dem Subjekt gegenüber ein Objekt setzen, man kann in den Gedanken nur vom Subjekt ausgehen. An der dritten Stelle kann ich nichts mehr setzen, als das, was in einem und demselben Subjekt und Objekt ist). Man könnte nun einwenden: So ist also bloß dieses Dritte das Seyende, und nicht, wie wir bisher angenommen, ist dieses Ganze (a. Subjekt,

b. Objekt, c. Subjekt=Objekt) das Existirende. Allein, eben weil das Dritte (c) nicht unmittelbar zu setzen ist, sondern a und b vorausgehen muß, also a, b und c in der Idee des Existirenden (somit freilich vorerst durch eine bloß logische Nothwendigkeit) unzertrennlich verkettet sind, so ist doch nur a + b + c das Existirende zu nennen oder der Prototyp (das Urbild) aller Existenz, wo noch von keiner Wirklichkeit die Rede ist, nur vom Existirenden in der Idee, dessen Anfang Nicht=Seyn, bloßes Können = — A ist, wenn wir das Seyn, das gegenständliche nämlich (denn das Seyn des Subjekts ist nur urständliches Seyn) als das positive (als +) setzen. Ich kann unmittelbar nur — A setzen, erst als das zweite von diesem (als das Angezogene desselben) + A = reinem Seyn, das in seiner Art so unendlich ist, wie das Können, da beide nichts von einem Gegensatz enthalten, das Können (= Subjekt) nichts von Seyn (= Objekt), das Seyn nichts von Können. Da aber weder — A das Existirende ist (denn es ist das bloße Subjekt der Existenz), noch + A (denn es ist die bloße Existenz oder das reine Seyn), so muß ich, um das Existirende zu setzen, zum Dritten fortgehen, welches in sich selbst Subjekt und Objekt (unzertrenntes Subjekt-Objekt) ist, = ± A. Dieses aber kann auch nur an der dritten Stelle (das Dritte), das exclusum tertium seyn. Denn, um Objekt (+ A) zu seyn, muß ihm das Subjekt (— A) vorausgedacht seyn, aber um nicht bloß Objekt, sondern zugleich Subjekt zu seyn, muß ebenso die Stelle des Objekts (+ A) genommen seyn, denn nur das, was weder mehr — A noch + A (einseitig) seyn kann, muß ± A seyn.

Man kann sagen: im Denken sind nur zwei Begriffe, wir haben keine ursprünglicheren Begriffe als Subjekt und Objekt; aber ich kann Subjekt und Objekt nicht unmittelbar (im ersten Denken) als Eins setzen, denn beide verhalten sich als Nicht=Seyn und Seyn, — ich kann zuerst und unmittelbar nur Subjekt (— A) setzen, dazu nöthigt mich das principium contradictionis, aber ich kann — A schon nur unter der Voraussetzung setzen, daß + A ihm folge (+ A verhält sich als ratio determinans von — A, dieses Verhältniß von + A zu — A gibt

dem Leibnizischen principio rationis sufficientis seine speculative Bedeutung); und ebenso, wenn ich — A und + A gesetzt, muß ich nach dem Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten, der hier seine metaphysische Bedeutung hat, ± A setzen.

Hier ist also ein reiner Vernunft-Organismus; das Existirende ist nicht zufällig, sondern zufolge reiner Denknothwendigkeit — A + A ± A. Aus diesem Kreis ist nicht hinauszukommen. Das Existirende ist das Vollendete, das in sich Beschlossene, Anfang (— A) Mittel (+ A) und Ende (± A) in sich selbst, aber als Eins Habende — es ist das Absolute (quod omnibus numeris absolutum est), aber nur das Absolute in der Idee.

Das Existirende ist vorerst nur Vernunft-Idee. Dennoch liegt in der Idee der Stoff und die Möglichkeit zu allem außer ihr Seyenden, es kann nichts existiren, dessen Wurzel nicht im Existirenden wäre.

Aber wie kann es zu einem Seyn außer der Idee kommen? Es ist klar, daß, was außer der Idee ist, eben nur die Momente derselben seyn können: diese müssen für sich, außer ihrer Einheit seyn können, in welcher sie das Existirende sind.

Wie können also die Momente, d. h. wie können — A + A ± A zu für sich seyenden werden, wie sich gegenseitig ausschließen? Denn das Erste oder das seyn Könnende (— A), solang es bloß dieses ist, solang es die reine Potenz bleibt, die es ist, so lang ist es von dem Zweiten oder von dem, was nicht seyn kann (+ A), nicht unterschieden, und ebenso sind beide, das, was seyn, und das, was nicht seyn kann, von dem seyn und nicht seyn Könnenden (± A), und umgekehrt ist dieses von ihnen nicht ausgeschlossen; eine Ausschließung entsteht erst, wenn das seyn Könnende geht, d. h. wenn es sich ins Seyn erhebt. Denn es ist wieder klar, daß, so wie der Grund der Einheit (von — A + A ± A) nur in — A liegt, ebenso der Grund der Zertrennung nur in eben diesem liegen kann. Ist nun das Subjekt nur in seinem — A (Selbst-nicht-seyn) Grund der Einheit, so wird es nur in seinem Selbst-seyn Grund der Nichteinheit, Aufhebendes der Einheit seyn können. Wohlzumerken, wir sagen nicht: das — A

erhebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entstehe, sondern: **wenn** eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise, und kann dann ferner nur als eine **solche** gedacht werden. Um also zur Welt außer der Idee zu gelangen, müssen wir erst das erste Element derselben als **für sich** Seyendes setzen, und die Frage ist, wie dieß seyn könne. Nun haben wir aber gleich anfangs erkannt, daß jenes Subjekt zwar der Idee nach nur dem höheren Objekt (+ A) zugewendet, nicht Subjekt oder Potenz seiner selbst, sondern eben des Existirenden sey, aber **seiner Natur nach** doch ebensowohl dieses (Potenz seiner selbst) seyn, vom unendlichen Seyn sich abwenden kann, um für sich selbst Seyendes zu seyn; in welchem Betracht dieses Können als die ihrer Natur nach zweideutige Natur, als *Δυάς*, sich darstellt. Indem wir aber ein Auseinandergehen der Idee denken, müssen wir doch sie zugleich als unaufheblich in **dem** Sinne ansehen, daß die Einheit zwar suspendirt — vorübergehend im Gedanken aufgehoben werden kann, aber nur in der Absicht, daß sie sich wiederherstelle, aber eben damit verwirkliche, sich als die nicht aufzuhebende auch **erweise**.

Die Einheit wird also nur differenziirt, um zu ihr als wirklich existirender zu gelangen.

Wie jenes Ursubjekt, das in der Idee das nicht seyend, aber nicht das **als** nicht seyend, als — A, gesetzte und existirende — A ist, und eben darum herausgehen, seine Potenz verlassen muß, um **in** das nicht Seyn, in die völlige Subjektheit zurückgeführt, nun das als — A, als nicht seyend, **als** Subjekt Gesetzte und demnach Seyende zu seyn, und wie dieses, welches der Mittelpunkt der ganzen Rotation ist, drei Momente hat, 1) das Moment seines Seyns in der Einheit, 2) das Moment seines Ausgangs aus derselben, 3) das Moment seiner Wiederkehr in die Einheit, so kann man auch von der Einheit selbst, der Idee sagen, daß sie die zuerst oder im ersten Gedanken nur unausgesprochene, gleichsam lautlose, bloß wesentliche Einheit ist, sich differenziiren und durch die Differenz ihrer Momente hindurchgehen muß, um im Ende als einem dritten Moment zur verwirklichten, ausgesprochenen, ausdrücklichen

Einheit zu werden. Und eben diese Bewegung oder dieser durch drei Hauptmomente hindurchgehende Proceß ist es nun auch, den wir zunächst darzustellen gedenken.

Wenn jenes unmittelbare Seynkönnende ins Seyn übergegangen ist, das Seyn für sich genommen hat, so ist es nun auch dem Seyn verfallen, es hat aufgehört, das wesentlich Seyende zu seyn, das es zuvor als das reine Subjekt des Seyns war, es ist das primum Existens, nicht in dem Sinn, in welchem dieß von Unkundigen genommen worden, als ich in meiner frühesten Darstellung die Materie primum Existens nannte: damit war nicht gemeint, daß es das höchste Existirende sey, sondern daß es das erste aus der Idee herausgetretene Seyn, τὸ πρῶτον ἐξιστάμενον, wobei das griechische Wort, von dem unstreitig das lateinische existo herkommt, zugleich ausdrückt, daß es das außer sich gesetzte, von sich selbst gekommene Seyende ist, das Seyende, das sich (seine Potenz) verloren hat, daher das blind Seyende. Es ist aber nicht nur das erste, es ist zugleich, vorerst wenigstens, das ausschließlich Seyende, denn es versagt dem nicht seyn Könnenden, der Potentia non existendi (d. h. dem, was in der Indifferenz reines, durch kein Können afficirtes Objekt war), es versagt diesem das Seyn. Und da eben dieses ausschließlich Seyende einst das Ganze war — nämlich es war Subjekt des Ganzen, es war einerseits das Tragende, andererseits eben darum die Macht des Ganzen — weil also das, was jetzt das von sich Gekommene und als solches zugleich das alles andere Ausschließende ist, weil dieses nicht das Ganze oder alles, d. h. das Subjekt von allem, war, so wird es diese Stellung nicht sofort vergessen, es wird, obgleich nicht mehr das Seynkönnende, auch als das Seyende noch Subjekt, ausschließliches Subjekt bleiben, sich in der absoluten Innerlichkeit, worin es war, behaupten wollen. Dem widerspricht aber das über dem Ganzen waltende Gesetz, das keinem der Elemente des Seyenden das Fürsichseyn gestattet, welches nicht will, daß eines ausschließlich sey, sondern nur daß das Ganze sey. Einerseits also kann das, was jetzt das ausschließlich Seyende ist, nicht zurück in die Potenz, in das lautere Seynkönnen, wo es

(als Subjekt von allem) statt alles (instar omnium) war, andererseits ist es als das ausschließlich Seyende im Widerspruch mit der höheren Potenz, die wir, weil sie in der Indifferenz das Seyende war, mit + A bezeichneten (inwiefern sie die Potenz der nächst höheren Ordnung ist, die erst aus dem Seyn gesetzte, welche also nicht unmittelbar das nicht Seyende und also noch weniger unmittelbar das Seynkönnende ist, wie die erste, werden wir sie in der Folge, aber nicht jetzt, auch mit A^2 bezeichnen können, wobei nämlich A das seyn Könnende bedeutet; das jetzt blind und ausschließlich Seyende ist nicht mehr das seyn Könnende, es ist das sich ungleich und ein anderes Gewordene, das wir B nennen mögen) — einerseits also kann das jetzt ausschließlich Seyende nicht zurück in seine frühere Potenz, andererseits ist es im Widerspruch mit + A, welches, nachdem — A (das früher bloß seyn Könnende) sein Anrecht an das Seyn (gleichsam nach der Hand) geltend gemacht hat, nicht aufhören kann überall zu seyn, sondern mit dem Entstandenen nun wenigstens gleiches Recht an das Seyn hat, und eben weil es von dem neu entstandenen Seyn negirt, selbst als nicht seyend gesetzt ist, wirken muß, um sich in das wiederherzustellen, was es zuvor war. Aber jenes hat, wie schon gesagt, das Seyn ausschließlich an sich gerissen. Dieß kann und darf nicht zurückgenommen werden. Das zweite, $\pm$ A, ist also so weit ganz von dem Seyn ausgeschlossen, das rein Negirte, bloß das nicht Seyende, ohne das seyn Könnende zu seyn. Denn nachdem die Sphäre des Seyns ganz eingenommen von dem B, hat jenes keine Möglichkeit zu seyn, als inwiefern ihm B Antheil an dem Seyn verstattet, dieser Antheil an dem Seyn könnte ihm nur so weit zukommen, als ihm zugelassen wäre, B wieder in — A umzuwenden, B seinerseits wieder zu negiren; aber zunächst ist es von B ganz und absolut ausgeschlossen, das ihm gar keinen Zugang verstattet.

Das Erste also, was zu geschehen hätte, wäre, daß das ausschließlich Seyende dem + A überhaupt Zugang, wenigstens als seyn Könnendem, verstattet.

Zu dem Ende aber müßte es selbst auf die Stellung verzichten,

die es bis jetzt noch eingenommen, es müßte die Stelle des Seyn-könnenden oder Subjekts, an der es sich noch behauptet, aufgeben, um sie dem + A einzuräumen, es selbst müßte gegen + A vielmehr Objekt (ihm gegenständlich) werden, sich ihm als Materie seiner Verwirklichung unterordnen, sich gegen + A materialisiren, wobei ich nur erinnere, daß mit dem Begriff Materie hier durchaus noch nicht die Vorstellung von körperlichen Eigenschaften verbunden werden darf, so wie diese ganze Umwendung in das Objekt bloß relativ zu nehmen ist; denn in sich bleibt das, was gegen + A auf seine Innerlichkeit verzichtet, in sich bleibt es immer Subjekt, nur relativ gegen + A macht es sich äußerlich und zum Objekt, nämlich zum Gegenstand der Ueberwindung durch + A; es macht sich hiermit der ausgeschlossenen Potentia non existendi nur erst zugänglich, überwindlich; aber es ist noch keineswegs überwunden, es ist in sich noch, was es zuvor war, und nur gegen die höhere passiv und in der Bereitheit, Modificationen von ihm anzunehmen.

Der metaphysische Begriff der Materie ist darum vielleicht der schwierigste, weil die Materie etwas Wirkliches, also Actus seyn muß und doch gegen das, was aus ihr werden soll, sich wieder als Potenz verhält. Daher kann die Materie nicht, wie Aristoteles gethan, unter die Principien gesetzt werden; sie ist selbst erst etwas Gewordenes, sie ist das erste Wirkliche, das sich aber selbst wieder zur Potenz für anderes Wirkliche herabsetzt. Die Materie kann nicht ursprünglich, wie bei Aristoteles, sie kann selbst nur schon in Folge eines Werdens gesetzt seyn. Die letzte Absicht des Werdens, welches wir darstellen, ist, daß das seyend Gewordene, das ursprünglich Subjekt war, wieder zu — A, zum wahren Subjekt werde, denn als B ist es das falsche Subjekt, das Subjekt, das nicht Subjekt seyn kann; um zum wahren Subjekt wiedergebracht zu werden, muß es sich erst zum Objekt machen, sich als Nicht-Subjekt bekennen, als Objekt eben ist es potentia veri subjecti, und hat insofern überhaupt wieder die Bedeutung einer Potenz, nicht der bloßen Materie, sondern eines Seyenden, das Actus und doch als solches Potenz ist. Denn dieser Widerspruch liegt in dem Wesen dessen, was wir Materie nennen.

Betrachten wir den hier geforderten oder als möglich gezeigten Vorgang im Allgemeinen, so erscheint er als ein Vorgang der Umkehrung und zwar einer Umkehrung des Einen, des vorwirklichen Seyenden, des Prototyps aller Existenz, indem, was in diesem das Subjekt ist, — A, zum Objekt, was Objekt ist (+ A), zum Subjekt wird. Dieser Vorgang kann daher die Universio genannt werden, das unmittelbare Resultat des Vorgangs ist das umgekehrte Eine — Unum versum, also Universum. Aber auch dieser Vorgang darf nun nicht so unbedingt oder absolut, als wir ihn bisher dargestellt haben, wirklich gedacht werden. Gefordert ist: das ausschließlich Seyende = B soll sich gegen das Höhere zur Materie anlassen. Aber dieses B hat unstreitig auch sein Recht, also nicht unbedingt wird es sich zu unterwerfen gezwungen seyn. Es gilt nur die Wiederherstellung der Idee, aber diese verlangt nicht eine extensive Unendlichkeit, die ihr vielmehr völlig gleichgültig ist, und wenn sie auch nur in einem Punkt realisirt ist, so läßt sie sich, was außer diesem Punkt ist, als Umgebung, als Schmuck und Zier, ja als Basis ihrer Verwirklichung gefallen; je breiter diese Basis, je mehr sie alle Möglichkeiten gewähren läßt, ohne eine derselben auszuschließen, desto entschiedener erscheint sie in ihrer Einzigkeit als die doch alle diese Möglichkeiten sich unterwirft und unterordnet. Wenn also auch im Ganzen ausgesprochen ist, daß B sich gegen das Höhere passiv mache, so ist nicht gemeint, daß das ganze B auf gleiche Weise sich materialisire, jenes Princip (B) muß auch seinen Willen, seine Freiheit haben. (Es ist dieß möglich, denn die Idee fordert zu ihrer Verwirklichung nicht, daß sie ausschließlich sey, d. h. sie läßt als möglich auch zu, worin sie nicht, wovon sie ausgeschlossen ist). Demnach können wir die Unterwerfung von B unter + A nicht unbedingt setzen, setzen müssen wir vielmehr, daß eine Theilung zwischen den beiden Principien, zwischen denen das Seyn streitig ist, stattfinde, daß sie in dieses Seyn gleichsam sich theilen, damit jedem sein Recht widerfahre und die Gerechtigkeit, das höchste Gesetz alles Seyns, sich auch hier bewähre, daß also in der gesammten Sphäre des Seyns alle Möglichkeiten, eine ganze abwärts gehende Stufenfolge von dem reinsten, immateriellsten B, dem

als solches zu bleiben gestattet ist, bis zu dem materialisirtesten, ganz unterworfenen, sich völlig hingebenden angetroffen werde. — Die Materialisirung des B ist Bedingung des folgenden Processes. Aber warum sollte es nicht Wesen geben, die auf früheren Stufen stehen blieben? B muß allerdings zur Materie werden, wenn nicht das bloße qualitätslose, wüste und leere Seyn herrschen, wenn von diesem zu concretem, mit Eigenschaften ausgestattetem körperlichem Seyn, von diesem zu organischem, von dem bloß organischen zu frei sich bewegendem (in dem das ursprünglich Seynkönnende schon seiner Herstellung sich nähert), von diesem bis zum völlig wiedergeborenen — bis zum Menschen — fortgegangen werden soll; aber so naiv es von einer früheren Menschheit war, zu glauben und anzunehmen, daß das ganze Universum, daß auch die zahllosen unserer kleinen Erde so fernen, von ihr so unabhängigen Lichter doch nur zu Nutz und Frommen des Menschen erschaffen seyen, nicht weniger naiv ist es, wenn eine spätere Zeit, der übrigens ein größerer Blick in das Weltganze eröffnet ist, voraussetzt, daß es überall in diesem wie auf unserer Erde aussehe, überall menschenähnliche Wesen verbreitet und letzter Zweck seyn sollen...

Wir nehmen also an, daß die beiden Principien in die Herrschaft sich theilen, sich, so zu sagen, darüber vergleichen, auf die Weise nämlich, daß das im Allgemeinen zur Unterordnung, zum ὑποκείμενον der höheren Potenz bestimmte Princip dennoch nicht unbedingt unterworfen, daß ihm verstattet werde, zum Theil selbständig, unberührt von der entgegengesetzten Potenz für sich zu seyn, anderntheils sich eben dieser Potenz ganz unterzuordnen und zur Ueberwindung völlig hinzugeben. Die erste Wirkung der höheren Potenz würde sich daher eben nur auf diese Theilung beschränken, es würde damit noch keine Veränderung oder innere Umwandlung des B (so nennen wir das zur Unterordnung bestimmte Princip), sondern eine bloße Quantitirung, gleichsam ein Zerbrechen desselben gesetzt seyn; das eine im verbalen Sinn Existirende, welches das ausschließlich Seyende war, würde aufhören das Seyende zu seyn, und in eine Reihe von Seyenden — ein System von unendlichen Existenzen — sich aufschließen, deren Unterschiede nur von

dem verschiedenen Maß abhingen, in welchem dieses Princip der höheren Potenz sich zugänglich (obnoxium) und überwindlich gemacht hätte. Man muß sich denken, daß das bis jetzt ausschließlich oder allein seyende Subjekt, daß B zuerst noch alle diese Existenzen als ununterschieden in sich habe, da es noch immer sich als Einheit zu behaupten sucht, bis es, unfähig, der Fülle, gleichsam dem Turgor, zu widerstehen, sich als das Seyende aufgibt, um eine unendliche Reihe von Existirender an seine Stelle treten zu lassen. Bemerken Sie wohl, um über dem Einzelnen den Zusammenhang des Ganzen nicht zu verlieren: die höhere Macht überläßt dem B das Seyn, sie selbst bleibt noch abgeschieden vom Seyn, außer demselben, um sich erst in der Folge einen Theil an demselben zu geben; alles, was sie bis jetzt vermag, ist, das ausschließlich Seyende in seiner Ausschließlichkeit zu brechen. Dazu, zum Aufgeben seiner Ausschließlichkeit, also daß es der höheren Potenz auch einen Theil an dem Seyn zugibt, wird es von dieser gedrängt. In diesem Drang entsteht — aber vorerst noch bloß potentiell — jene Unendlichkeit verschiedener Subjekte, die nämlich alle ein verschiedenes Verhältniß zu der höheren Potenz haben, ihr mehr oder weniger zugänglich sind. Es muß dann wieder als ein späterer Moment gedacht werden, in welchem B (das noch immer ausschließlich seyende Subjekt) diese Ausschließung wirklich aufgibt, also jene Möglichkeiten, die bis jetzt bloß potentiell enthaltenen Subjekte, dem Zwang der Einheit, worin sie von ihr erhalten waren, wirklich entläßt, sie in Freiheit gegen sich und gegen einander setzt, womit zugleich es selbst (das sie enthaltende Subjekt) aus der Enge entkommt, in der es bisher insofern war, als es darauf bestanden, Subjekt, absolut innerlich, central zu bleiben. Mit der Freilassung jener bis jetzt bloß möglichen Subjekte muß zugleich das Subjekt selbst, in dem sie als bloße Möglichkeiten waren, — auch dieses wird aus der Enge entkommen, in der es sich bisher befand, und in die Weite und Freiheit gelangen; diese Weite und Freiheit ist der Raum, der (es ist aber wesentlich dieß zu denken) von dem sich entschließenden Subjekt schon zum voraus ersehen war als die Auskunft für sich selbst, zugleich als die Form, in der jedes der Subjekte — unbeengt von dem

anderen — für sich, d. h. in seinem Ort (denn auch dieser war vorausersehen), zur wirklichen Existenz komme. — In der That der Raum ist nur die Art und Weise, wie das Seyn, das zuvor im Begriff war, außer dem Begriff gesetzt ist. Wir glauben nicht, daß etwas außer seinem Begriff, also wirklich da ist, eh' es im Raum ist, der Raum ist die reine Form der Existenz (in diesem Sinne), des Daseyns außer dem Begriff. Der Raum macht es allein möglich, zwei sich völlig und in jeder Hinsicht gleiche Dinge als numerisch, d. h. wenigstens der Existenz nach, verschiedene vorzustellen, wenn sie nämlich dem Raum nach außereinander sind. Wenn wir eine Kugel A und eine Kugel B denken, die sich dem Durchmesser und selbst dem Stoff nach völlig gleich sind, werden wir, falls die Kugel A nicht in einem andern Raum als die Kugel B ist, uns nie vorstellen, daß wir zwei Kugeln gesetzt haben; im bloßen Gedanken haben wir nur Eine unter zwei Namen gesetzte Kugel. Der Raum ist etwas ganz außer dem Begriff Liegendes (insofern hatte Kant ganz Recht, die Vorstellung des Raums für eine auf bloßer Anschauung beruhende zu erklären), wäre dieß nicht, beruhte die Vorstellung des Raums nicht auf Anschauung, sondern auf einem Begriff, so wäre es dem Geometer ganz unmöglich, sich zwei verschiedene Punkte oder überhaupt zwei congruente Ausdehnungen, z. B. zwei gleiche gerade Linien oder zwei gleiche Kreise, vorzustellen; denn sein Begriff von dem einen Punkte ist mit dem von dem andern völlig einerlei, sie können lediglich der Existenz nach differiren. Diese Differenz erkenne ich aber bloß dadurch, daß sie in verschiedenen Räumen sind. Bei zwei gleichen geraden Linien, zwei gleichen Kreisen, zwei gleichen Kugeln hat der Verstand nicht das mindeste innere Merkmal, wodurch er die eine von der andern unterscheiden könnte, er denkt bei der einen völlig eben das, was er bei der andern denkt. Ihre Verschiedenheit besteht bloß darin, daß wir sie uns in zwei verschiedenen Oertern des Raums vorstellen. Aber diese Oerter durch irgend einen Begriff kenntlich zu machen, zu bestimmen, was rechts oder links liegt, ist durchaus nicht Sache des Verstandes, und beruht auf unmittelbarer sinnlicher Vorstellung, d. h. auf Anschauung. Also es ist

mit dem Raum etwas völlig Außerbegriffliches gesetzt, und er ist nichts anders als die Form, d. h. die allgemeine und unendliche Möglichkeit des außerbegrifflichen Seyns.

Die Lehre vom Raum, die sonderbar genug in allen früheren Doktrinen, selbst in den von der Scholastik sich herschreibenden, nur eine untergeordnete Stelle einnahm, ist durch Kant in die erste Linie vorgerückt, so daß seitdem keine Philosophie von Bedeutung seyn kann, welche nicht über die Natur des Raums Aufschluß zu geben vermag. Man muß jedoch gestehen, daß nach Kant zu dem durch ihn Gewonnenen wenig hinzugefügt worden. Unsere Erklärung des Raums muß von der Kantischen durch den allgemeinen Charakter verschieden seyn, der die rein apriorische Philosophie von einer solchen unterscheidet, die ihre Gegenstände zum Theil aus der Erfahrung aufnimmt. (Da Kant die bloße Subjektivität des Raumes, wir dessen Objektivität behaupten, so seine Theorie uns nicht gleichgültig). Kant spricht von dem Raum lediglich, weil er in der Erfahrung ihn findet, obgleich er weit davon entfernt ist, den Raum für etwas bloß empirisch Gegebenes gelten zu lassen, er ist ihm vielmehr eine apriorische Form aller äußeren Anschauung. Der Raum, sagt er, ist kein empirischer Begriff, der bloß von äußeren Erfahrungen abgezogen wäre. Denn damit ich gewisse Empfindungen auf etwas außer mir beziehe (d. h. auf etwas in einem andern Ort des Raums, als in dem ich mich befinde), ferner damit ich verschiedene Empfindungen auf Gegenstände als außer- und nebeneinander seyende beziehe, daß ich dieß *kann*, daß mir dieß möglich, muß die Vorstellung des Raums in meinem Geiste schon vorhanden seyn. Kant schließt hieraus weiter, daß der Raum nur eine Bestimmung ist, die an der Form *unserer* Anschauung *allein* haftet, d. h. daß sie den Gegenständen an sich und unabhängig von unserer Anschauung nicht zukommt. Allein *dieses* folgt nicht aus seinem Beweise. Es würde vielmehr folgen, daß, weil wir äußere Gegenstände nicht anders vorstellen *können* als im Raum, der Raum zu den Gegenständen selbst ein apriorisches Verhältniß hat (sie erst möglich macht, ihnen objektive Möglichkeit ist), und daß dieselbe Nothwendigkeit, welche uns auferlegt ist

äußere Gegenstände vorzustellen, es eben darum mit sich bringt und zwar als nothwendig mit sich bringt, sie im Raum vorzustellen.

Kant beweist dann ferner, daß der Raum eine nothwendige Vorstellung sey, die allen äußeren Anschauungen a priori zum Grunde liege. Man kann sich, sagt er, niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, aber man kann sich wohl denken, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Allein dieß ist nur so weit richtig, daß ich jeden einzelnen Gegenstand, z. B. den kleinen Planeten Pallas, oder die Säulen, die ich in diesem Raum sehe, mir hinwegdenken kann, ohne den Raum wegdenken zu können, in dem sie sich befinden. Aber ich kann mir ja sehr wohl die Gesammtheit der räumlich ausgedehnten Dinge, das Universum selbst hinwegdenken, wie alle diejenigen thun, welche dieses Ganze als etwas Entstandenes setzen, d. h. als etwas, dem sie nicht ein Seyn voraussetzen, und ebenso diejenigen, welche für möglich halten, daß dieses ganze äußere Universum einst hinweggenommen werde oder verschwinde. Ich kann also den Raum nur darum mir nicht als nicht existirend denken, weil ich noch immer Gegenstände übrig behalte, deren apriorische Möglichkeit der Raum ist. Ich kann mir aber wohl alle Gegenstände dieser Art und damit auch den Raum hinwegdenken. Es ist also nur wahr, daß ich den Raum nicht partiell wie die Dinge, sondern entweder gar nicht oder nur ganz aufheben kann.

Der Raum, sagt Kant ferner, ist kein discursiver, kein durch Generalisation gebildeter Collektiv- oder Allgemeinbegriff, der also durch die Combination des Gemeinschaftlichen in einer gewissen Zahl von particulären Vorstellungen gebildet wäre. Denn diese Elemente, aus welchen der allgemeine Begriff gebildet wäre, was könnten sie seyn? Doch wohl nur Vorstellungen dieses oder jenes bestimmten Raums. Aber wenn man von verschiedenen Räumen spricht, so versteht man darunter nichts anderes als Theile eines und desselben Raums. Weit entfernt, die Vorstellung des Raums aus der Vereinigung aller dieser Theile bilden zu können, haben wir die Vorstellung dieser Theile nur, weil wir die Vorstellung des einigen Raumes haben. Diese Theile sind Einschränkungen, Begrenzungen, die wir in den Raum setzen, die aber

nicht als Elemente dienen können, um aus ihnen den Raum zusammenzusetzen, da sie diesen vielmehr selbst voraussetzen. Eben darum, weil der Raum nur einer ist, schon darum ist unmöglich, daß die Vorstellung desselben ein allgemeiner Begriff sey. (Wär' er nicht so gar abstrakt, wir würden sagen: er ist ein Individuum). Er ist Anschauung, Anschauung a priori, die allen weiteren Bestimmungen, z. B. eben Eintheilungen oder Beschränkungen des Raums, zu Grunde liegt. — Auch dieß können wir zugeben, ohne darum die Folge zuzugeben, daß der Raum nichts in den Dingen selbst sey und bloß als Form an unserer Anschauung hafte, wiewohl diese Frage, welches Verhältniß der Raum in unserer Erkenntniß hat, erst in einer künftigen Erkenntnißtheorie zu erklären wäre.

Endlich, sagt Kant, der Raum ist eine gegebene unendliche Größe. Zwar als Form, die Kant selbst der Materie entgegensetzt, ist er nur eine unendliche Möglichkeit. Er ist aber diese unendliche Möglichkeit nicht so, wie sie jeder allgemeine Begriff ist. Jeder Allgemeinbegriff, z. B. der Begriff Baum, enthält eine unendliche Möglichkeit von Bäumen, nicht bloß denen, die jetzt existiren, sondern die zu irgend einer Zeit existiren werden, ja sogar die nie existiren werden. Aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er diese unendliche Menge in sich selbst enthielte. Der Raum ist aber nicht ein Begriff, der auf alle einzelnen Räume erst angewendet würde, sich in ihnen nur wiederholte, sondern er enthält wirklich alle diese Räume; alle diese Räume sind nur in dem Einen Raum und von ihm wirklich befaßt. Der Raum ist daher nicht bloß eine unendliche Möglichkeit im Begriff, sondern eine unendliche Möglichkeit, die existirt, eine gegenwärtige Unendlichkeit, die wir jeder einzelnen Bestimmung zu Grunde legen. Wir können den Raum nicht als unendlich anschauen, aber wir müssen ihn als unendlich denken — als unendlich nicht durch eine endlose Zusammensetzung von Theilen, sondern als der allen Theilen vorausgeht. Wir dürfen dieses offenbar Unendliche des Raums in unserer Vorstellung auch nicht mit dem bloßen Unbestimmten, das Infinitum mit dem Indefinitum austauschen, wie es Cartesius gewollt hat, um

sich dadurch andern Schwierigkeiten zu entziehen. Eine unbestimmte Größe ist eine solche, der wir keine Grenzen anweisen, nicht daß sie wirklich keine solche hätte, oder weil es uns widersprechend wäre zu denken, daß sie solche hätte. Eine unendliche Größe aber ist die, bei der wir keine Schranken begreifen, bei der es widersprechend wäre Grenzen zu denken. Von dieser Art ist die Unendlichkeit des Raums, welche nur Eine ungetheilte und untheilbare Vorstellung ist. Also auch daraus, daß der Raum in unserer Vorstellung unendlich ist, folgt, daß er nicht von den einzelnen endlichen Dingen in ihm entnommen oder abstrahirt seyn kann, daß er diesen vielmehr vorauszudenken ist.

Das Wahre, was Kants Theorie, nach welcher der Raum eine bloß subjektive Vorstellung wäre, zu Grunde liegt, ist Folgendes. Der Raum für sich selbst ist etwas so Passives, Todtes, absolut Subjektloses, Unreelles, und zugleich etwas so Apriorisches, so wenig, wie Kant gezeigt hat, von den Dingen erst Abstrahirbares, daß er nicht etwas für sich Subsistirendes seyn kann, daß er in einem Subjekt seyn muß. Newton hat sich wahrscheinlich dadurch verleiten lassen, in einem Zusatz zu seiner Optik zu sagen: der Raum sey das Sensorium des Göttlichen, wie man denn von je und immer Noth gehabt hat, den Raum von dem Göttlichen abzuhalten, daß er nicht eine unmittelbare Form der Gottheit selbst werde. Sensorium, sagt Newton, ist der Ort, wo die wahrnehmende oder die empfindende Substanz gegenwärtig ist, um die sinnlichen Bilder der Dinge, welche durch die Nerven und das Gehirn dorthin gebracht werden, unmittelbar wahrzunehmen. Erhellt aber nicht, fährt er fort, aus den Phänomenis der Natur, daß ein unkörperliches, lebendiges, intelligentes Wesen überall gegenwärtig ist, das in dem unendlichen Raum als in seinem Sensorium auf die innigste und vollkommenste Weise die Dinge selbst sieht, unterscheidet und begreift, da es sie ganz und unmittelbar gegenwärtig in sich hat, während die in uns wahrnehmende und empfindende Substanz in ihrem kleinen Sensorium die Bilder derjenigen Dinge wahrnimmt und betrachtet, die durch die beschränkten Sinnesorgane dahin gebracht werden. Leibniz nahm diese Aeußerung Newtons nebst einigen anderen zum

Anlaß einer merkwürdigen Polemik gegen Newton, die durch Briefe, auf welche der Anhänger und Vertheidiger Newtons, Clarke, antwortete, ziemlich lang fortgesetzt wurde. Dieser Briefwechsel gehört zu den interessantesten Aktenstücken der neueren Geschichte der Philosophie (er steht ursprünglich in dem Recueil de diverses Pièces sur la Philosophie, la Religion Naturelle etc. par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton, herausgegeben von Des-Maizeaux, und findet sich jetzt auch in den neuesten Ausgaben von Leibnizens philosophischen Werken). Es ist leicht zu denken, daß sich diese Vorstellung des Raumes mit dem Idealismus von Leibniz nicht vertrug.

Mit welcher Nothwendigkeit uns, sowie wir von dem Seyn im bloßen Gedanken zum Seyn mit der Bestimmung, daß es außer dem Gedanken sey, übergehen, mit welcher Nothwendigkeit für dieses Seyn sich der Raum uns auferlegt, zeigt das Beispiel eines nach Leibniz gekommenen deutschen Philosophen, der vieles Sonderbare hatte, aber auf den doch auch noch Kant zuweilen Rücksicht genommen. Christian August Crusius in seiner Metaphysik, oder wie er diese gleich auf dem Titel erklärt, in seinem Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, unterscheidet, wenn es gehörig verstanden wird, nicht unrichtig diejenigen allgemeinen Eigenschaften der Dinge, welche sich aus dem bloßen Wesen der Dinge erkennen lassen, d. h. für welche es nicht nöthig ist ihre Existenz vorauszusetzen, und diejenigen, welche erst Folgen der Existenz sind, die Existenz aber erklärt er für dasjenige Prädicat eines Dings, vermöge dessen es auch außerhalb des Gedankens irgendwo und zu irgend einer Zeit gefunden werde, d. h. er setzt nebst der Zeit den Raum als jenes nothwendige complementum possibile (wie die Existenz vor ihm in der Wolffschen Schule definirt wurde), wodurch sich die Existenz von der bloßen Möglichkeit unterscheide. Was wir als existirend anerkennen sollen, müsse uns als irgendwo befindlich erscheinen. Er beruft sich deßhalb auf die innerliche Erfahrung, die einem jeden dieß zeige — die einen jeden lehren werde, daß es ihm unmöglich sey etwas als existirend zu denken und doch nicht irgendwo zu denken, zu sagen,

daß es sey und doch nirgends sey. — Nirgendsseyn und Nichtseyn ist in unseren Vorstellungen völlig gleichbedeutend. — Den Raum erklärt er insofern als ein Abstraktum der Existenz. Da ihm aber seine Erklärung der Existenz als eine unbedingte und allgemeine gilt, so kann er zwar freilich nicht umhin, den Raum auch als ein Abstraktum der göttlichen Existenz zu erklären, freilich nicht sagen, daß Gott irgendwo, aber daß er allenthalben sey, und daß er nicht bloß den wirklichen, d. h. von andern (endlichen) Dingen eingenommenen, sondern auch den unendlichen, den bloß möglichen Raum erfülle, ohne wie der Körper ausgedehnt zu seyn. Wenn man nun freilich, wie ja auch in der gewöhnlichen Religionslehre geschieht, von Gott sagen muß, er sey überall gegenwärtig, er sey nirgends nicht, so ist es doch unbegreiflich, wie ein Metaphysiker, der auch dazu zugleich ein Theologe war, den Raum als einen auch an der Existenz Gottes nothwendigen Umstand (so drückt der Mann sich aus) erklären konnte. Denn wenn irgend etwas als übereinstimmende Tradition der Metaphysik und der Theologie zu betrachten, so ist es dieß, daß in Gott die Existenz auch das Wesen, der Raum aber soll die Form der Existenz seyn, inwiefern sie als etwas von dem Wesen Unterschiedenes gedacht wird. — In Deo essentia et existentia unum idemque sunt: die Existenz ist in Ansehung Gottes nicht etwas von dem Wesen Verschiedenes, sondern selbst das Wesen; er ist, wie die Franzosen sagen Celui qui Est; dieß ist sein Begriff. Dieß ist nicht ein Nebenumstand oder überhaupt ein Umstand wie bei andern Dingen, sondern die Sache, das Wesen selbst; Gott existirt, aber nicht per existentiam, wie andere Dinge existiren, so daß diese Existenz noch etwas Besonderes, Unterschiedenes ist, sondern er ist gar nichts anderes als der Existirende. [1]

Aber um jetzt zurückzugehen auf die Aeußerung, woran diese historischen Erwähnungen sich anknüpfen: der Raum ist etwas so Passives, so absolut Subjektloses, daß wir ihm unmöglich eine eigne Subsistenz zuschreiben können; er selbst kann nicht seyn, eben weil kein Subjekt

[1] Vgl. 2. Abth., Bd. IV, S. 348. D. H.

in ihm ist, und **doch** ist er, wie nicht abzuweisen. Wie läßt sich dieser Widerspruch denken? Nicht dadurch, daß der Raum als bloße Vorstellung an dem menschlichen Subjekt haftet — zwar dieß würde erklären, wie wir von etwas, dem die erste Voraussetzung aller Existenz, das Subjekt, die Potenz, die Kraft fehlt (nennen Sie diese Voraussetzung, wie Sie wollen), daß wir dieses dennoch nicht umhin können als seyend anzusehen, — dieses würde einigermaßen begriffen, aber nicht ohne zugleich die größte Verwirrung in allen meinen Erkenntnissen, ja in meinem eignen Bewußtseyn hervorzubringen. Wie sollte ich mich selbst darein finden, wenn der Theil des Raums, den ich in diesem Augenblick einzunehmen glaube, den ich als unabhängig von mir denken muß, der nicht darum aufhören würde zu seyn, wenn ich ihn nicht mehr vorstellte, wenn ich ferner die Entfernung, in welcher ich Sie von mir erblicke, und die Räume, welche Sie einnehmen, als nichts Objektives, unabhängig von mir Wirkliches ansehen, wenn ich in dem allem nichts sehen sollte als eine Art und Weise, wie ich in meine Sinnesvorstellungen eine gewisse Ordnung bringe? Was wären wir, was wären überhaupt alle die Dinge, die ich mir im Raum vorstelle, wenn es außer unserer Vorstellung gar keinen Raum gäbe? In welche Hirngespinste würde ich unvermeidlich gerathen, zu welchen Erdichtungen mich fortgerissen sehen, wenn ich das Letzte für wahr halten könnte? Das Wenigste wäre, daß wir uns wieder in eine Leibnizische Monadenwelt, eine Welt rein und bloß geistiger Wesen flüchten müßten. In Zeiten, wo die Philosophie etwas Neues ist, und philosophische Ideen nur als ein Spiel bevorzugter Geister angesehen werden, wobei es nicht darauf ankommt, sondern im Gegentheil als überlegener Verstand angesehen wird, sich so weit als möglich vom allgemeinen Glauben zu entfernen, in einer Zeit, wie die war, als Leibniz, der erste selbständige und schöpferische Geist Deutschlands, auftrat, noch selbst nach einer Zeit von Mittelmäßigkeit und Erschlaffung, wie Kant erschien, in solchen Zeiten kann man dem allgemeinen Menschenverstand viel zumuthen, in einer erfahreneren Zeit, wie die unsrige, läßt man sich solche Zumuthungen nicht gefallen, und will lieber gar keine Erklärung als eine

solche, die sich nur dadurch zu helfen weiß, daß sie hinwegschafft, was erklärt werden sollte.

Sehen wir also jenen Widerspruch in der Natur des Raums nochmals genauer an. Er selbst kann nicht seyn, weil kein Subjekt in ihm ist — und doch ist er (wir können nicht anders, wir müssen so urtheilen). Nun wenn kein Subjekt in ihm ist, so ist er doch vielleicht das Gespenst, das Phantasma eines Subjekts (schon Hobbes hat den Ausdruck gebraucht, den Raum ein Phantasma Existentis zu nennen — es ist dieß einer von den Ausdrücken, wodurch ein geistreicher Mann oft eine Wahrheit vorausnimmt, die er selbst noch nicht deutlich erkennt, von der er sich selbst keine Rechenschaft geben kann). Vielleicht — denn so müssen wir uns ausdrücken, bis wir des zu Grunde liegenden Gedankens völlig Meister geworden sind — vielleicht ist er nur das Phantasma eines Subjekts, das immerfort weicht, sich gleichsam zurückzieht, um einer Vielheit Statt, d. h. eben Raum, zu geben, einer Vielheit, die statt seiner in die Wirklichkeit eintritt. Es wäre also weder Gott noch der Mensch dieses Subjekt, das wir dem Raum wenigstens voraussetzen müssen, sondern jenes Princip, das, obwohl beständig ins Objektive heraus- und umgekehrt, nicht aufhört in sich Subjekt zu seyn. Denn jener Aufschluß, durch den es überhaupt zu einer gesonderten Vielheit von Existenzen, zu einem Daseyn im Raume kommt, ist nicht als ein etwa im Anfang der Zeiten einmal für allemal geschehener und dann nicht wieder geschehender — er ist selbst als ein ewiger, d. h. immerwährender, und so dann auch der Raum nicht als ein für allemal Seyendes, sondern als ein in jedem Moment wieder, durch eine sich wiederholende Negation des Einen absoluten Subjekts Gesetztes zu denken, durch welche Negationen des ausschließlichen Subjekts, aus welchen jetzt der alles einschließende Raum wird, gleichsam als leere Stelle desselben, diese absolute Subjektlosigkeit zurückbleibt. Durch wiederholte Negation muß dieß geschehen. Denn jenes B, wie wir es nannten, das in seiner Ausschließlichkeit nicht mehr bestehen kann, ist darum nicht vernichtet, und wenn es, die höhere Macht aufgebend, an seiner Statt die verschiedenen voneinander unabhängigen

Existenzen setzt, die es in sich nicht enthalten konnte, muß es doch in jedem Moment dazu (zu diesem ihnen Raum Geben) gebracht werden — das absolute Subjekt gibt ihnen Statt, d. h. Raum, dieser Raum ist die apriorische Bedingung ihrer Existenz, es muß aber zu diesem Raum Geben in jedem Moment gebracht werden, denn der Wille, die Kraft, sie wieder zurückzunehmen, zeigt sich als vorhanden in der allgemeinen Attraktion, die freilich nur als Solicitation, gleichsam als Zuckung, sich kund gibt, in der das absolute Subjekt, um einen süddeutschen Ausdruck zu gebrauchen, nur sich ahndet, aus der Vergangenheit herauswirkt, seine Gegenwart als Vergangenheit noch immer kund gibt; dadurch allein geschieht es, daß jedes Element, jedes der Gewordenen nur als ein immer wieder Werdendes zugleich mit dem Raum in die Zeit gesetzt ist, doch weniger ihr unterworfen als sie gewältigend. Wie die Exspiration des als Eines und als ausschließlich sich aufgebenden Subjektes den Raum, so setzt die Attraktion, die sich als Versuch der Zurücknahme denken läßt, die Zeit, beide zusammen die unablässige Bewegung. Denn indem ein jedes Element aus dem Ort, an den es gesetzt, und an den es durch die Schwere (welche ich insofern von der Attraktion unterscheide) gebunden ist, indem es aus seinem Ort gehoben wird, aber diese mittelst der Schwere (welche ich die Ort-behauptende Kraft nennen möchte) behauptet, macht es sich zum Meister der Zeit, und hat, anstatt, wie die späteren einzelnen Wesen, der Zeit unterthan zu seyn, vielmehr diese sich unterworfen, wie es der unablässige Umlauf bezeugt, in dem es nicht todter ruhender Weise, sondern lebendig, durch die Bewegung selbst, die nicht eine fortschreitende, sondern eine in sich selbst zurücklaufende ist, seinen Ort behauptet. Ich sagte eben die Attraktion lasse sich als einen Versuch der Zurücknahme denken, nämlich der Zurücknahme jener verschiedenen, voneinander unabhängigen Existenzen. Wir können uns auch so ausdrücken: In jedem jener gesonderten Subjekte, welche das Eine Subjekt an seine Statt gesetzt hat, in die es sich gleichsam zerbrochen hat, wird es noch seiner Einheit sich erinnern. Diese Erinnerung ist eben die allgemeine Attraktion, bei der es darum, weil sie nur Erinnerung ist, nicht zum Effekt kommt.

Denn vermöge der Attraktion, d. h., wenn diese wirklich zum Effekt käme, würde alles wieder in die Einheit zusammengehen, alle Unterschiede wieder aufgehoben werden.

Es stellt sich hiemit heraus, daß durch die Katabole, in welcher das ursprüngliche Princip B sich der höheren Potenz zum Grund macht, zur Materie, in der sie sich verwirkliche, daß durch diese Katabole der erste Grund zur Welt, d. h. der Grund alles folgenden Werdens, gelegt, daß dieser Moment überhaupt der Moment der ersten Entstehung des Welt-, des siderischen Systems ist. Denn dieses kann in seiner Entstehung eben bloß als erster Uebergang zur eigentlichen Natur, noch nicht selbst als Natur betrachtet werden. Die Entstehung des Weltsystems kann bloß als Phänomen der ersten Unterwerfung, des ersten zum *ὑποκείμενον*-Werdens des Urprincips, noch nicht als wirkliche Umwandlung oder Umwendung desselben betrachtet werden. Natur entsteht erst, wo jenes B, wie wir es nennen, bereits verändert, wenigstens anfängt in A zurückgebracht zu werden. Natur ist nur, wo schon ein Mittleres zwischen A und B entsteht (wenn wir A nur als allgemeinen Ausdruck der Potenz nehmen). Aber in jener großen Zugrundlegung ist B noch nicht verändert, es hat dem höheren Princip nur die Möglichkeit gegeben, nur zugelassen, sich an dem Seyn, das noch immer bloß bei ihm steht, sich zu betheiligen, es hat sich jenem im Allgemeinen zugänglich gemacht — obnoxium se ei reddidit —, aber noch hat es keine Wirkung desselben auf sein Inneres erfahren. Die Richtigkeit dieser Beschränkung muß sich jedem schon dadurch erweisen, daß es unmöglich ist, das Weltsystem unter irgend eine jener Kategorien zu subsumiren, unter welche wir die wirklichen Naturwesen zu bringen gewohnt sind. Wir können von der Erde oder einem andern Stern weder sagen, er sey unorganisch, noch er sey organisch, das Organische und das Unorganische ist nur etwas von ihm, er ist Träger von beidem, aber was er nun als dieser Träger ist, wissen wir nicht: offenbar aber weder das eine noch das andere, sondern über beidem. Wir können nicht sagen: er ist Thier, nicht: er ist Pflanze oder Stein, denn dieß alles sind nur Bestimmungen von Dingen, die sich an und

auf ihm finden, aber von denen er selbst nicht erreicht wird. Dieß alles ist später als das Gestirn selbst. Wer empfände nicht ein Widerstreben, die Sterne nach ihrem Wesen, nach dem eigentlichen Astralen in ihnen (nach dem Gestirn, das ich nicht gern in der Mehrzahl brauche), sie nach dem Gestirne, das in ihnen ist, Werke der Natur in demselben Sinne zu nennen, in welchem wir unbedenklich Mineralien, Pflanzen, Thiere Werke der Natur nennen. Dieses macht uns also aufmerksam, daß zwischen dem Moment der noch ausschließlich auf Subjektivität Anspruch machenden, verzehrenden und kein concretes Seyn zulassenden Potenz, und zwischen dem eigentlichen Naturproceß, durch den erst concretes Seyn entsteht, Seyn, das aus beiden, aus A und B, aus der Wirkung der ersten und der zweiten Potenz zusammengewachsen ist und darum concretes heißt, daß zwischen diesen noch ein Moment in der Mitte ist. Dieses Moment kann kein anderes seyn als das der ersten Entstehung des Weltsystems. Ehe jenes Princip = B, das wir in der Naturschöpfung als in einer steten, stufenweisen Verinnerlichung uns denken, Gegenstand einer wirklichen Ueberwindung durch ein höheres Wollen wird (denn jede Potenz ist ein Wille, jede Wirkung einer Potenz ein Wollen), muß es diesem doch überhaupt erst Gegenstand, erst überhaupt unterworfen seyn. Die wahre Wissenschaft darf kein Moment übergehen, bei jedem Fortschreiten muß die Nothwendigkeit einleuchten, die aber sofort zerstört ist, wenn irgend ein Moment übersprungen ist. Das Phänomen jener ersten Unterordnung aber, durch die das anfängliche Princip dem höheren erst überhaupt sich hingibt, gegen dieses also auf jeden Fall nur relativ zur Materie wird, ist die Entstehung des Weltsystems.

Ich habe vorhin Attraktion und Schwere unterschieden. Die Schwere ist in der That nichts anderes als das Moment der Materialisirung selbst; dagegen in der Attraktion zeigt sich das äußerlich materialisirte (zum Hypokeimenon gewordene) Princip noch immer als immateriell, als Subjektivität. Da indeß die Schwere sich nur in der beständigen Vernichtung dieser Subjektivität, in dem beständigen wieder-objektiv-Setzen des einmal materiell Gewordenen als thätig erweist,

so sind Attraktion und Schwere Wechselbegriffe, deren keiner ohne den andern denkbar ist, wie es für die mathematische Construktion ohnedieß einerlei ist, wenn die Schwere als die Ort-behauptende Kraft die Funktion der sonst sogenannten Centrifugal- oder Tangentialkraft, die Attraktion dagegen die der sonst sogenannten Centripetalkraft übernimmt. Es ist also ein nicht vorübergehender, sondern bleibender Akt, wodurch das Princip, das der Grund der Natur ist, zu Grund gelegt, zum Grund herabgesetzt wird. In dem Widerspruch gegen die höhere Potenz findet das zur Unterordnung bestimmte Princip keine andere Auskunft, als eben bloß äußerlich und relativ materiell zu werden, indeß es innerlich, immateriell, reines Princip bleibt.

Eben darum ist auch hier noch kein vielartiges und mannichfaltiges Seyn gesetzt, sondern noch immer das einförmige, öde und wüste Seyn, wie auch die mosaische Erzählung zuerst Himmel und Erde, d. h. das Siderische, werden läßt, hierauf aber fortfährt: und die Erde war wüst und leer. Dieß heißt nicht verworren, wie man es gewöhnlich auslegt, — eine verworrene Mannichfaltigkeit, sondern noch gar keine. Es ist ein allgemeines Gefühl, nach dem man annimmt, daß in dem Siderischen ein anderer Geist waltet als in den gewöhnlichen Naturwesen. Unterscheidet man doch selbst in der Menschenwelt, wo sich alles wiederholt, auch jene außerordentlichen Naturen, in denen etwas Astrales zu walten scheint, von den gewöhnlicheren, durch begreiflichere Motive regierten Naturen. Man sagt wohl von einem solchen Menschen, er stehe unter seinem Gestirn, oder, er werde von seinem Gestirn getrieben. Aber dieses Gestirn ist eben das starke, mächtige Wollen in ihm, wodurch der im Menschen wieder aufgerichtete, sich selbst zurückgegebene, wieder in seinen Anfang zurückgebrachte Wille etwas Astrales erhält. Man hat bemerkt, daß die meisten gewaltig wollenden Naturen Fatalisten seyen, aber ihr Wille eben ist ihr Fatum, was sie in ihrer Bahn mit derselben Nothwendigkeit führt, mit welcher der Stern von seinem Gestirn geführt wird.

Ich kehre auf den Begriff des Raumes zurück, den wir als die an die Stelle des absoluten Subjekts, gleichsam als bloßes Scheinbild

oder Gespenst desselben, getretene absolute Subjektlosigkeit definirt haben. Daraus ergibt sich unmittelbar a) die Eine Hauptbestimmung in der Natur des Raums, gegen den Inhalt jeder Existenz gleichgültig zu seyn. Eben weil der Raum die Form des bloßen Existirens ist, rührt ihn alles andere, namentlich die Qualität, nicht an. Aber bei dieser Gleichgültigkeit, die = Allgemeinheit ist, ist er b) so wenig ein allgemeiner Begriff als jenes ursprünglich Seynkönnende, das nicht die allgemeine Kategorie der Möglichkeit ist, sondern die Urmöglichkeit, die in ihrer Art einzige Möglichkeit, und insofern Individuum, als Individuum zu nennen ist, was nicht mehr als einmal existiren kann. Es war ein bedeutender Schritt, den Kant gethan, indem er den Raum aus den Kategorien hinwegnahm, wo er seit Aristoteles gestanden hatte, unter dessen Kategorien sich neben dem quando auch das ubi findet; freilich ist dabei zu bemerken, daß die Prädicamente des Aristoteles überhaupt etwas anderes bedeuten als die Kategorien bei Kant. Nebst der absoluten Einzigkeit des Raums erhellt aus unserer genetischen Entwicklung c) die Nothwendigkeit oder Priorität desselben in Bezug auf alles, was in ihm ist. Was nur im Raume ist, erscheint nicht als ein Unmittelbares und Ursprüngliches, sondern als ein nur durch Aufhebung eines Vorhergehenden Mögliches oder möglich Gewordenes, der Raum ist ihm erst gegeben. Das bisher absolute Subjekt, indem es sich als solches zur Vergangenheit macht, hat ihnen Statt, d. h. eben Raum, gegeben. Der Raum ist diese Negation, dieses nicht-mehr-Seyn eines Vorhergehenden, in welchem das im Raum Seyende nicht hätte seyn können. Insofern ist der Raum selbst unendliche Möglichkeit, aber die Möglichkeit, in der keine Potenz, keine Zukunft mehr ist, die Möglichkeit, die nicht mehr für sich selbst, sondern nur für anderes Möglichkeit und daher gegen alles Wirkliche gleichgültig ist, der Raum ist nicht die einfache, er ist die als solche gesetzte, dadurch paralysirte Möglichkeit, die nur auf diese Weise zur Grundlage jener besonderen oder eigenthümlichen Wissenschaft wird, die einerseits der Philosophie, inwiefern sie eine Vernunftwissenschaft ist, verwandt, andererseits total von ihr verschieden ist. Ich meine die Geometrie, deren Materie der

reine Raum ist. Worin sich Philosophie als Vernunftwissenschaft und Geometrie gleich sind, ist eben, daß beide mit bloß Möglichem zu thun haben [1].

Der Raum ist nicht gegen irgend etwas anderes, er ist in sich selbst absolut äußerlich, d. h. absolut subjektlos; auch durch Theilung ins Unendliche ist bei ihm auf keine Subjektivität zu kommen, denn jeder Theil ist wieder theilbar, d. h. bloßes Objekt. Der Punkt, den die Mathematiker annehmen, ist nichts wirklich Existirendes, auch sind sie weit entfernt dieß zu denken, sie nehmen behufs ihrer Construktion den Punkt nur als untheilbare Größe an, und müssen es thun, weil sonst bei Theilung einer Linie die dadurch entstehenden Hälften, oder bei oftmaliger Theilung die Summe der Theile dem Ganzen nicht mehr gleich seyn würde. In der unendlichen Theilbarkeit des Raums spricht sich nur seine absolute Objektivität oder unendliche Subjektlosigkeit aus, wie auch die unendliche Theilbarkeit der Materie nichts anderes ausdrückt, als daß, wie viel man theile, nie das eigentliche Subjekt davon betroffen werde.

Wir haben die ersten Wesen im Raum als Subjekte bezeichnet. Aber diese Wesen haben zwei Seiten, sie lassen sich betrachten, einmal sofern sie in sich sind, und dann sofern sie gegen die höhere Macht sich als Materie verhalten. Als Materie sind sie im Raum (wenn sie ihn auch noch nicht körperlich erfüllen — Materie ist eben nur Materie, d. h. Grundlage der Körper, aber darum sofort nicht körperlich) — als Materie sind sie im Raum (jene Wesen), und in der Hinsicht, daß

[1] Nur grasse Unwissenheit konnte ein Geschrei erheben, als behauptet wurde, daß die Philosophie als Vernunftwissenschaft nur die möglichen Dinge, nicht die wirklichen erkenne. Die hierüber geschrieen, waren, ohne es selbst zu denken, ganz einig und gleichdenkend mit einem jetzt verstorbenen Philosophen, — der freilich in anderer Hinsicht unsterblich ist, indem es mit einer Philosophie seiner Art sich verhält, wie nach Platen mit Gottscheds Perrücke, von welcher nämlich Platen sagt, daß sie noch immer vorhanden sey und nur immer von einem Kopf auf den anderen wandere. Dieser Philosoph oder philosophische Schriftsteller forderte zu seiner Zeit den transscendentalen Idealismus auf, ihm doch nur etwas recht Geringfügiges zu deduciren, nämlich seine Schreibfeder, diese bestimmte Feder, mit der er eben schrieb, und diesen geistreichen Gedanken zu Papier brachte.

sie außereinander (im Raum) sind, sind sie nicht mehr Subjekte, als Subjekte sind sie ineinander, wie eben die allgemeine Attraktion zeigt, von der es ganz falsch ist sie als eine Wirkung der Materie anzusehen; auch wenn sie der Materie proportional erscheint, ist es falsch zu sagen, daß die Attraktion eine Wirkung der einzelnen Theile der materiellen Körper ist. Denn die Erde z. B. ist so viel Materie als sie Subjekt, denn sie ist nur so weit Materie, als das Subjekt in ihr relativ gegen das Höhere zum Objekt geworden ist, aber nicht als Materie ist sie Subjekt, nicht als Subjekt Materie. Die Attraktion gehört zum Astralen in ihr, das Astrale aber kommt vom Subjekt. Käme es von der Materie als solcher, so müßte in jedem Körper etwas Astrales seyn. Der Körper aber ist nur schwer und kann nur fallen, während der sogenannte Weltkörper nicht bloß fällt, d. h. seinen Ort sucht, sondern umläuft, d. h. seinen Ort thätig durch freie Bewegung behauptet, wie er vermöge des Umlaufs eigentlich nicht in der Zeit, sondern die Zeit in ihm ist. Wenn aber im Weltsystem die Verschiedenheit der Wesen bestimmt ist durch das Verhältniß, in welchem die Subjekte sich gegen die höhere Potenz subjektlos machen, sich entselbsten und als Materie hingeben, so werden diejenigen, welche noch am meisten ihre Subjektivität bewahrt haben, am wenigsten im Raume, d. h. am wenigsten außereinander und nur relativ gegen die andern im Raum befindlichen als im Raum seyende erscheinen, an sich aber überräumlich seyn. Nach Herschels Beobachtungen der sogenannten Lichtnebel gibt es am Himmel leuchtende Stellen, in denen sich keine einzelnen leuchtenden Punkte mehr unterscheiden lassen, Contraktionspunkte, in deren Nähe meist zugleich sternenleere Stellen angetroffen werden. Wenn übrigens der Widerspruch der Principien jedenfalls nur, wie wir uns ausgedrückt, durch einen Vergleich zu lösen ist, und wenn, wie ich sogleich zeigen werde, diese Ausgleichung vielleicht eine noch speciellere Ansicht als die früher vorgetragene zuläßt, so ist nur zu bedauern, daß jene Beobachtungen kein bestimmteres Resultat gewähren.

Nehmen wir an, das Seyn, das ursprünglich nur bei B ist (B hat es für sich genommen), das Seyn werde auf solche Weise zwischen

diesem (dem B) und der höheren Potenz getheilt, daß in einer abwärtsgehenden Stufenfolge an dem einen Ende diejenigen Subjekte stehen, die, am wenigsten dem Raum und der Materie unterworfen, noch mit dem Feuer des reinen und am wenigsten gebrochenen B leuchten, am andern Ende aber diejenigen, welche sich am meisten materialisirt, in denen B ganz zur Ueberwindung hingegeben, also auch der Grund oder das Substrat zur völligen Hinausführung des Processes gegeben sey, der sich jene vielmehr, in sich selbst beharrend, versagen. Denn, wie ich schon bemerkt, es ist durchaus keine Nothwendigkeit vorhanden, den Proceß, in welchem es zuletzt bis zum Menschen kommt, der auch allerdings sein letztes Ziel nur im Menschen hat, diesen Proceß in dem Sinn allgemein und nothwendig zu denken, daß er überall und in jedem Punkte vor sich gehen muß. Dieß ist eine beschränkte Vorstellung. Wenn manche es gleichsam für ganz unmöglich halten, daß nicht auch auf anderen Planeten Menschen seyn sollen, so will ich ihnen nur noch bemerken, daß es bei dem langsamen Weg aller Entwicklung nichts Wunderbares wäre, wenn z. B. der der Sonne nächste Planet es nur bis zur Pflanzenentwicklung, der folgende nur zu einer reichen Thierwelt, der dritte in der Reihe erst bis zum Menschen gebracht hätte. Man weiß auf der einen Seite die räumliche Unendlichkeit des Universums nicht genug hervorzuheben und dagegen bemerklich zu machen, wie unsere Erde — was sage ich, die Erde? das ganze Sonnensystem zu einem unbemerklichen Punkt zusammenschwindet, und dennoch wird von diesem kleinsten Punkt aus herzhaft auf das Ganze geschlossen und angenommen, daß, was bei uns gilt, auch für das vergleichungsweise unermeßliche Ganze gelten müsse, ein Schluß, den man bei gleichem Abstand sonst nirgends gelten lassen würde. Zu gutem Glück ist in neuerer Zeit jene triste und todte Einförmigkeit des Weltsystems unterbrochen worden, namentlich durch die Entdeckung der Doppelsterne [1]... Ganz gemäß dem allgemeinen Begriff der Umkehrung, der universio, durch welche uns das Universum entsteht, gemäß außerdem jener durch-

[1] Vgl. Darstellung der rein rationalen Philosophie, 2. Abth., Bd. I, S. 495. D. H.

gängigen Ironie, nach welcher die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten werden, und so auch das Innerste eigentlich bestimmt ist das Aeußerste, das Aeußerste dagegen das Innerste zu werden, könnte in den der höheren Potenz am meisten unterworfen erscheinenden Weltkörpern, es könnte namentlich in der Erde der innerste Widerstandspunkt des B überwunden seyn, woraus denn von selbst die Einzigkeit der Erde, die ihr als ausschließlichem Wohnplatz des Menschen zugeschrieben werden müßte, erklärbar würde, indem der Punkt des größten Widerstands überall nur einer seyn kann. Einen Widerstand aber wären wir berechtigt, ja sogar genöthigt in einem selbständig gewordenen Princip zu denken, von welchem gefordert wird, daß es sich einem höheren unterordne. — Wenn irgend etwas anderes, kann das Weltsystem nur durch einen großen Auf- oder Entschluß entstehen. Nähmen wir diese Vorstellung an, so würde von den äußersten, aber eben darum aus dem Innersten stammenden Weltkörpern, in denen der größte Widerstand überwunden worden, durch jene der höheren Potenz ursprünglich zugewandteren eine Kette bis zu den jetzt innersten fortgehen, und zwar mit immer weniger Unterschied von der höheren Potenz, welche als die eigentlich Raum setzende Thätigkeit im Raum selbst nur als das Licht erscheinen kann — ich sage (wohl zu bemerken) nicht, das Licht sey die höhere Potenz, sondern nur, es sey die Erscheinung derselben, wie sie im Raum allein möglich ist; das Licht erfüllt nicht, er beschreibt nur den Raum, so wie es das Element ist, durch welches allein ursprünglich unterscheidende Erkenntniß vermittelt, welches erst das außereinander-Seyn zum Objekt der Erkenntniß erhebt. Ob nun diese Ansicht jene unauflöslichen Lichtnebel, jene Bildungen und Figurationen, in denen Herschel nur noch eine fast widerstandlose, dem Unkörperlichen sich nähernde ätherische Materie erkennen will, besonders bestätigen werden, dieß muß freilich dahingestellt bleiben. Denn jene Erfahrungen sind zu unbestimmt und unsicher, als daß sich Großes darauf bauen ließe. Die Philosophie kann hier nur Möglichkeiten aufstellen. Doch reichen diese wenigstens hin zu zeigen, daß die Argumente, welche von der Kleinheit der Erde hergenommen, gegen gewisse

Wahrheiten, selbst zum Theil gegen die Philosophie, inwiefern sie dem Menschen eine universelle Bedeutung gibt, geltend gemacht werden, selbst nur aus einer ganz beschränkten Ansicht herkommen und nichts weniger als entscheiden können in einer Sache, wo uns nur tiefe Unwissenheit zu bekennen geziemt.

Noch habe ich einige weitere Folgerungen aus dem Bisherigen zu ziehen. Unter den Gegenständen nämlich, welche die bisherige Erörterung noch unerledigt gelassen, stehet obenan unstreitig die Frage nach der Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Weltalls dem Raume nach. Kant wollte in dieser Frage einen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst entdeckt haben. Er stellt die beiden Sätze: die Welt ist dem Raume nach begrenzt, und: die Welt ist dem Raume nach unbegrenzt, als Satz und Gegensatz, Thesis und Antithesis einander gegenüber, und sucht zu zeigen, daß Satz und Gegensatz, beide mit gleicher Stärke bewiesen werden können. Bemerkenswerth ist indeß, was dieses Beweisen betrifft, daß sowohl Thesis als Antithesis jederzeit nur durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils, also eigentlich weder die eine noch die andere an sich bewiesen werden.

Die Welt ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, diesen Satz beweist Kant so: Man nehme das Gegentheil an, so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun ist es, fährt er fort, nicht unmöglich, auch ein unbestimmtes Quantum, wenn es übrigens in Grenzen eingeschlossen ist, anzuschauen, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. h. durch eine successive Synthesis seiner Theile, construirt zu haben. Wir schauen es an als ein Ganzes, wenn wir auch nicht angeben können, wie vielmal eine angenommene Einheit in ihm enthalten ist. Aber die Größe eines Quanti, das nicht innerhalb gewisser Grenzen der Anschauung gegeben ist, können wir uns auf keine andere Art als nur durch die successive Synthesis der Theile, die Totalität eines solchen Quanti — (dieses Quantum als Ganzes) — nicht anders als durch die vollendete Synthesis seiner Theile denken. Demnach, fährt er fort, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken,

müßte die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. (mit diesem einfachen Uebergang springt Kant von dem Raum ab und in etwas Anderes, die Zeit, über), um die Welt als ein Ganzes vorzustellen, müßte eine unendliche Zeit in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge als abgelaufen angesehen werden; d. h. also die Unmöglichkeit einer unendlichen Ausdehnung im Raum wird durch die Unmöglichkeit einer für uns abgelaufenen unendlichen Zeit — eigentlich wird also nur bewiesen, daß bei einer dem Raum nach unbegrenzten Welt wir nie zu einem Abschluß unserer Synthesis gelangen könnten, was indeß nicht verhindern würde, daß unabhängig von uns die Welt unendlich oder grenzenlos wäre — bei ihm aber lautet die Conclusio so: demnach, weil nämlich ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nie als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich gegeben angesehen werden kann, demnach ist die Welt der Ausdehnung im Raum noch nicht unendlich, sondern in Grenzen eingeschlossen. Auf ganz ähnliche Weise könnte man darthun, daß in der bekannten Reihe $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$ u. s. w., welche nie ganz $= 1$ seyn und noch weniger 1 übertreffen kann, doch am Ende ein letztes Glied, ein $\frac{1}{x}$ kommen müsse, wo die Reihe $= 1$ werde, weil sonst eine unendliche Zeit erfordert würde, um zu einer vollendeten Synthesis der Theile von 1 zu gelangen. Denn so wenig uns die Zahl 1 durch die vollendete Darstellung einer Reihe entsteht, die unmöglich ist, ebensowenig entsteht uns die Idee der Welt durch eine successive Zusammensetzung aus ihren Theilen, sie ist vielmehr das, was wir allen Theilen voraussetzen. In der That ist schwer begreiflich, wie Kant bei solcher in die Augen fallenden Schwäche der Beweise von einer Antinomie der Vernunft sprechen konnte.

Der Beweis des Gegensatzes: die Welt hat keine Grenzen im Raum und ist in Ansehung der Raumes unendlich, wird wieder apagogisch, d. h. durch vorgängige Annahme des Gegentheils, geführt. Man nehme an, sagt Kant, daß die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist, so befindet sie sich in einem leeren, nicht weiter erfüllten

Raum, der nicht begrenzt ist und das einzige sie Begrenzende wäre. Der Raum aber ist kein wirklicher Gegenstand, sondern die bloße Form der äußern Erscheinungen. Der Raum kann also für sich allein nicht als etwas Bestimmendes in dem Daseyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand, sondern nur die Form möglicher Gegenstände ist. Durch Dinge werden Größe und Verhältniß des Raums — also durch Dinge wird wohl der Raum bestimmt, aber nicht umgekehrt kann der Raum die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Größe oder Gestalt bestimmen, weil er an sich selbst nichts für sich Bestehendes, Wirkliches ist. Es kann also wohl ein Raum durch Erscheinungen, Erscheinungen aber können nicht durch einen leeren Raum außer ihnen begrenzt werden. Das Verhältniß der Welt zu einem leeren, sie begrenzenden Raum wäre ein Verhältniß zu nichts, zu etwas, das kein Gegenstand ist. Also ist die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt, und in Ansehung der Ausdehnung unendlich.

Der ganze Nerv dieses Beweises beruht also darauf, daß, im Fall die Welt begrenzt wäre, ein leerer Raum die Weltgrenze ausmachen müßte; denn die Welt, meint Kant, ist ein absolutes Ganzes, außer welchem kein Gegenstand, und mithin kein Correlatum für sie anzutreffen ist (dabei nimmt Kant die Welt ausdrücklich als Sinnenwelt, d. h. als ausgedehnte materielle Welt). Aber eben die Annahme (daß die materielle Welt ein absolutes Ganzes in dem angegebenen Sinne sey), ist eine bloße, durch nichts bewiesene Voraussetzung. Es möchte daher dieser ganze angebliche Widerstreit nicht auf einem Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, sondern mehr auf einer unvollständigen Erkenntniß des Inhalts der Welt beruhen und eine tiefere Einsicht in diesen Inhalt die Antinomie von selbst auflösen.

Fragen wir aber nun, wie Kant diesen vermeinten Widerspruch auflöse, so findet sich am Ende seiner Exposition desselben ein Kapitel mit der Ueberschrift: Der transscendentale Idealismus als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik. „Wir haben, sagt er sodann zur weiteren Erklärung, wir haben in der transscendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen, daß alles, was im Raum oder in der Zeit

angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d. h. bloße Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder auch als Reihen von Veränderungen außer unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transscendentalen Idealismus. Der Realist in transscendentaler (metaphysischer) Bedeutung macht aus diesen Modificationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistirende Dinge und daher bloße Vorstellungen zu Sachen an sich selbst. — Kant will seinen transscendentalen Idealismus von einem andern unterschieden wissen, den er den empirischen nennt, welcher zwar die eigne Wirklichkeit des Raums (wahrscheinlich eine für sich bestehende Wirklichkeit desselben) annehme, aber das Daseyn der ausgedehnten Wesen in demselben leugne oder wenigstens zweifelhaft finde; in der That weiß ich aber nicht, welches System Kant mit diesem empirischen Idealismus im Auge hat; auf den Leibnizischen wenigstens paßt seine Beschreibung nicht — „unser transscendentaler Idealismus, sagt er, erlaubt es dagegen, daß die Gegenstände ebenso, wie sie im Raum angeschaut werden, auch wirklich seyen. Denn da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äußere nennen, und ohne Gegenstände in demselben es gar keine empirischen Vorstellungen geben würde, so können und müssen wir in ihm ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen", d. h., wie sich bald zeigen wird, nicht mehr als: wir müssen annehmen, daß wir sie wirklich im Raum vorstellen, nicht bloß von ihnen träumen. Daran aber, daß wir ausgedehnte Wesen außer uns wirklich vorstellen, hatte noch niemand gezweifelt. Daß es mit jenem „als wirklich annehmen" nicht mehr auf sich habe, erhellt aus dem gleich Folgenden, indem Kant sagt: „Jener Raum selbst aber und zugleich mit ihm alle Erscheinungen sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht außer unserem Gemüth existiren . . . Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sie sind nur in unserer Erfahrung gegeben und existiren außer derselben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals

wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel, daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen können ... Sie sind alsdann wirklich, wenn sie mit einem wirklichen Bewußtseyn in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich, setzt er hinzu, ob sie gleich darum nicht an sich, d. h. außer diesem Fortschritt meiner Erfahrung (also überhaupt außer meiner Erfahrung), wirklich sind". — Ich kann mich hier nicht darauf einlassen zu zeigen, wie Kant dieser kategorischen Erklärungen ohnerachtet nun doch eine nicht sinnliche Ursache unserer Vorstellungen zu retten sucht, die uns zwar gänzlich unbekannt sey, und die wir nicht als objektiv anschauen können, denn als nicht sinnliche (Kant wagt nicht zu sagen übersinnliche) Ursache kann sie weder im Raum noch in der Zeit vorgestellt werden, die bloß Bedingungen der sinnlichen Vorstellungen sind. Ebensowenig will ich mich darauf einlassen, wie Kant zu rechtfertigen sucht, daß wir dieser intelligiblen Ursache der Erscheinungen, die er gleichwohl erlaubt das transscendentale Objekt zu nennen, bloß, wie er sagt, damit wir etwas haben, was wir als Correlatum unserer Sinnlichkeit als einer Receptivität gegenüberstellen können, wie er also zu rechtfertigen sucht, daß wir diesem transscendentalen Objekt gleichwohl allen Umfang und Zusammenhang unserer Wahrnehmungen zuschreiben, d. h. diese in ihm als begründet annehmen können. Was uns hier zunächst angeht, ist nur, wie er vermöge dieses transscendentalen Idealismus die sogenannte Antinomie der Vernunft auflösen will. „Es scheinet doch, sagt er, nichts klarer, als daß von zweien, deren einer behauptet: die Welt ist dem Raum nach begrenzt, der andere: sie ist dem Raum nach ohne Grenzen, daß doch einer von diesen Recht haben müsse. Das Unglück aber ist, daß, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist, niemals auszumitteln ist, auf welcher Seite das Recht sey" [1]. Da bleibe denn nur Ein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu schlichten, nämlich folgendes. Da die beiden doch einander so schön widerlegen können

[1] Das Citat ist hier nicht ganz wörtlich. Vgl. Kants Werke, Hartensteinsche Ausgabe, Bd. II, S. 396. D. H.

(Kant erkennt hier an, daß im Grunde keiner seinen Satz beweisen, sondern nur den des Gegentheils widerlegen könne), da sie also jeder den andern so schön widerlegen, so käme es darauf an, sie zu überführen, daß sie um nichts streiten, und ein gewisser transscendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorspiegele, wo keine anzutreffen sey. Kant nimmt nun nach dieser in der Ferne gezeigten Möglichkeit der Auflösung, um dieser näher zu kommen, noch eine logische Exposition zu Hülfe, die sich auf seine Unterscheidung zwischen bejahenden, verneinenden und unendlichen Urtheilen bezieht. „Sage ich: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich oder nicht unendlich (ich sage hier bloß: sie ist nicht unendlich, ohne darum zu sagen: sie ist endlich), so ist der letzte Satz das contradiktorische Gegentheil des ersten, und ist der erste falsch, so muß der andere wahr seyn. Damit ist aber nicht behauptet, die Welt sey endlich, ich sage nur, sie ist nicht unendlich. Dieß (nicht unendlich) könnte ich auch sagen, wenn ich dabei im Sinne hätte, daß sie gar nicht existire. Denn was nicht existirt, ist auch nicht unendlich, obgleich daraus nicht folgt, daß es endlich ist. Sage ich aber: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich oder endlich, so könnten beide Sätze falsch seyn. Denn ich hebe hier nicht bloß die Unendlichkeit der Welt auf, mit welcher ich vielleicht ihre abgesonderte Existenz überhaupt aufheben konnte, sondern ich setze zu der Welt als einem wirklichen Ding eine Bestimmung (die Bestimmung: endlich) hinzu, und da könnte das zweite (die Welt ist endlich) ebensowohl falsch seyn als das erste (sie ist unendlich), indem nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an sich, als ein überhaupt außer meinen Vorstellungen Existirendes, mithin auch nicht ihrer Größe nach weder als unendlich noch als endlich gegeben wäre . . . Wenn man die zwei Sätze: die Welt ist der Ausdehnung nach unendlich, und: sie ist ihrer Ausdehnung nach endlich, als contradiktorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, daß die Welt ein Ding an sich sey, denn sie bleibt, ich mag in ihr einen unendlichen oder einen endlichen Regressus, z. B. von Stern zu Stern, behaupten. Nehme ich aber diese Voraussetzung, welche nichts als ein transscendentaler Schein ist, hinweg (daß nämlich

die Welt überhaupt etwas außer meinen Vorstellungen sey) nehme ich dieß hinweg, so verwandelt sich der contradiktorische Widerstreit beider Behauptungen in einen bloß dialektischen, denn weil die Welt gar nicht an sich (nicht unabhängig von dem Regressus in meinen Vorstellungen) existirt, so existirt sie weder als ein an sich unendliches noch als ein an sich endliches Ganze. Sie ist nur ein Regressus meiner Vorstellungen, der nie vollendet ist. So ist sie also niemals ganz gegeben. Die Welt ist kein unbedingtes Ganzes, existirt also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher noch mit endlicher Größe — nicht mit unendlicher, weil der Regressus nie vollendet ist, nicht mit endlicher, weil er ins Unendliche möglich ist. Auf diese Weise würden also beide Theile beschämt abziehen, indem sie sähen, daß sie eigentlich um nichts gestritten haben.

Auf keinen Fall nun könnten wir diese Kantische Auflösung annehmen, weil wir uns zu seinem transscendentalen Idealismus nicht bekennen, d. h. zu der Meinung, daß die Außenwelt als solche — ein völlig unbestimmbares, absolut unerkennbares, transscendentales Objekt, oder wie es sonst genannt wird, Ding an sich — außer unsern Vorstellungen gar nicht existire. Dagegen wollen wir nun dem Phantom des angeblichen Widerstreits durch die Bemerkung näher treten, daß dieser schon darum keine Antinomie der Vernunft seyn kann, weil nicht in demselben Sinne, in welchem sie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung behauptet, sie deren Endlichkeit fordert — zu einem Widerstreit aber wird gefordert, daß das eine und das andere (nämlich sein Gegentheil) in demselben Sinn behauptet werde. Die ganze vorgebliche Antinomie beruht auf der beschränkt materiellen Vorstellung des Universums. Die Frage ist dabei bloß, wie weit sich die Materie erstrecke. Aber diese im Grunde bloß empirische Frage ist in Bezug auf die wahre Unendlichkeit oder Endlichkeit des materiellen Universums völlig gleichgültig. Denn sie mag sich so weit erstrecken als sie will, über alle von uns anzugebende Grenze, so wird sie damit nie unendlich, weil sie auch in der weitesten Erstreckung nie die ihr a priori zum voraus gesetzte Schranke überwältigen kann, und ihre

angebliche Unendlichkeit eigentlich nur in der Unmöglichkeit besteht, unendlich zu werden, gerade so wie in der schon angeführten Reihe $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ u. s. f. ins Unendliche, wie diese Reihe, wenn auch als unendlich gedacht, nie über 1 hinauskommen, d. h. wirklich unendlich werden kann. Denn dieß würde sie nur durch Hinauskommen über 1, das sie vielmehr selbst nie erreichen kann. Von der andern Seite, und wenn wir uns die Materie allerdings begrenzt denken, wird sie dadurch nicht endlich — in sich selbst nämlich ist sie auch jetzt unbegrenzt, denn ihre eigne Unendlichkeit ist nicht aufgehoben, weil das, wodurch sie begrenzt ist, in einer höhern und ganz verschiedenen Ordnung liegt. Die Vernunft fordert nicht, daß das materielle Universum absolut endlich, sie fordert nur, daß es gegen eine höhere Ordnung endlich sey; das Universum besteht nicht bloß aus oder vielmehr in Materie, das wahre Universum, wir wollen es im Gegentheil des bloß materiellen und sinnlich anzuschauenden das intelligible nennen, dieses nur mit dem Verstande zu erkennende Universum ist erst das, zu welchem auch die höhere Potenz gehört, von welcher die Materie in jedem Punkt und daher überhaupt begrenzt ist — ja zu dem intelligiblen Universum gehört ebensowohl die noch höhere Potenz (die wir als das Seynkönnende der dritten Ordnung durch $A^3 = \pm A$ bezeichnen können) der wir nicht umhin können werden auch in der Entstehung des Weltsystems eine Funktion anzuweisen. Die Grenze des materiellen Universum ist nicht jenseits des Sirius oder eines der undurchdringlichen und unauflöslichen Nebelflecken, sie ist überall, sie ist nicht eine relative, an einen gewissen Punkt des unendlichen Raumes gesetzte, sie ist eine absolute Grenze. Und was von dem materiellen Universum muß nun auch von dem Raum gelten. Der Raum, den wir insgemein so nennen, der, in welchem sich die Körper befinden und die Sterne bewegen, ist nur ein Theil, eine Region des wahren Raums. Wir können ihn den relativen oder auch den sinnlichen Raum nennen, über den der absolute oder intelligible hinausgeht, ohne ihn darum zu hindern, in sich unendlich zu seyn. Es gibt nicht nur Ein Unendliches, es gibt Unendliche verschiedener Ordnung, wo das Unendliche der niedereren gegen

das der höheren wieder ein Endliches wird, wie in der Mathematik das Unendliche der ersten Ordnung sich gegen das der zweiten wieder als eine endliche Größe verhält.

Nach dem zuletzt gegebenen Aufschluß ist es nun wohl auch begreiflich, daß Kant für seine Thesis und Antithesis — für beide nur apagogische Beweise finden konnte. Es verdient bemerkt zu werden, daß Kant den Satz, der die Welt als eine in Grenzen eingeschlossene behauptet, als Thesis, den entgegengesetzten, welcher eine grenzenlose Ausdehnung annimmt, als Antithesis aufstellt.

Allerdings, daß die Welt (unter welcher Kant immer nur die materielle, im Raum ausgedehnte, versteht) in Grenzen eingeschlossen ist, dafür bedarf es einer positiven Ursache, einer Ursache, die außer ihr selbst liegt, in ihr selbst ist kein Grund von Begrenzung. Sofern es nun an der Kenntniß dieser positiven Ursache fehlt, so kann der Satz, welcher die Endlichkeit behauptet, nur durch Widerlegung seines Gegentheils begründet werden, und auch dieses (die Widerlegung der Unendlichkeit) kann nicht durch Anführung einer wahren Ursache der Endlichkeit geschehen und muß eine Metabasis eis allo genos zu Hülfe nehmen, in etwas g a n z Fremdes übergreifen und die Zeit herbeirufen. Die Welt kann nicht grenzenlos seyn, weil die Zeit zu einer vollständigen Synthesis nicht zureichen würde, wobei Kant stillschweigend schon voraussetzt, was erst nachher ausdrücklich behauptet wird, daß die Welt nur in unserer Vorstellung bestehe und als Ganzes nur in einer von uns zusammengebrachten vollendeten Synthesis existiren könnte. Bei der Antithesis ist es aber ganz deutlich, daß eben nur die positive Ursache einer Begrenzung nicht anzugeben ist, denn weder läßt sich der Raum für sich so begrenzt denken (eine Grenze des Raums wäre ein Anfangen oder Aufhören desselben, aber zufolge der Stetigkeit des Raums ist das Aufhören eines Theils das Anfangen eines andern, jede Grenze eines Raumes also zugleich Grenze eines nächst anliegenden Raumes, also ist eine absolute Grenze unmöglich, die Vorstellung jedes begrenzten Raums setzt die Vorstellung des ganzen Raums voraus, der Raum ist nothwendig unendlich); also weder der Raum selbst kann

begrenzt seyn, noch kann die Materie durch den bloßen leeren Raum begrenzt werden, also kann die materielle Ausdehnung überhaupt nicht begrenzt seyn. Der Schluß beruht hier darauf, daß nur der Raum die Grenze seyn könnte; der Fehler davon aber liegt eben darin, daß außer der materiellen Welt nichts anders gedacht und gewußt wird, daß die materielle Ausdehnung als ein absolutes Ganzes genommen wird, außer dem nichts Reales mehr anzutreffen ist. Aber schon damit in dieser materiellen Ausdehnung nicht bloß Unbegrenztes, sondern gegenseitig Abgegrenztes (wirklich voneinander abgesonderte Wesen, wie die sogenannten Weltkörper) entstehe, schon dazu ist unter den Elementen des Weltsystems eine höhere Potenz nothwendig; aus bloßer Materie (bloßem der Begrenzung Bedürftigem, Begrenzung Forderndem) ohne ein Grenze Setzendes kann das Weltsystem nicht entstehen, und nicht in demselben Sinne, wie ich mich ausdrückte, in welchem sie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung annimmt, fordert die Vernunft eine Begrenzung derselben — denn jene Unendlichkeit heißt nur, daß in der Materie selbst keine Ursache der Begrenzung liege, — und wenn sie eine Begrenzung derselben fordert, so will sie eine außer ihr (außer der Materie) liegende Begrenzung. Hier ist also durchaus kein Widerspruch der Vernunft, keine Antinomie. Vielmehr hat die Vernunft in beiden Behauptungen Recht, in der, daß die Materie unbegrenzt sey (nämlich für sich selbst), und in der, daß sie begrenzt sey, nämlich durch etwas außer und über ihr Stehendes, durch eine nicht selbst zur Materie gehörige Ursache. — Wenn das in der Materie Seyende nicht seyn kann, ohne ein anderes vom Seyn auszuschließen, so ist es ja schon dadurch begrenzt, und wenn das Ausgeschlossene ein gleiches, ja ein älteres Recht an das Seyn hat, so wird das Ausschließende selbst nicht bestehen können ohne eine Ausgleichung. Es ist nur, so zu sagen, sein Verhängniß, im Seyn vorauszugehen (das primum Existens zu seyn). Die Ausschließung kann daher keine absolute seyn; nothwendig, wenn auch erst nach der Hand, wird jenes Erste das Ausgeschlossene zulassen zum Seyn. Schon vermöge einer solchen Theilung aber werden im Universum zwei Aeußerste

gedacht werden, eines, wohin das Maximum der Ausschließung, also auch die höchste Spannung, mit dieser der lebendigste, tiefgreifendste Proceß fällt, ein anderes, wohin das Minimum der ausschließenden Kraft fällt, also auch der Gegensatz mit der höheren Potenz verschwindet. Und wenn von den beiden Principien seiner Natur nach jedes nur auf sich bestehen kann, das eine auf seiner Ausschließlichkeit, das andere auf der Negation dieser Ausschließlichkeit, so wird, damit es zur Ausgleichung komme, auch ein Drittes — gleichsam als Schiedsrichter — nothwendig seyn, dem beide sich unterwerfen, und das als das Seynsollende, seines endlichen Seyns Gewisse keine Eile hat sich zu verwirklichen, und nicht als unmittelbar wirkende, sondern mehr als Endursache (causa finalis), nicht mit Bewußtseyn, aber seiner Natur nach das Zweckmäßigste bewirkt und hervorbringt, so daß wir auch im Weltbau schon nicht ein bloßes Spiel blinder mechanischer oder dynamischer Kräfte, sondern ein zweckmäßig abgewogenes Ganzes zu erkennen berechtigt sind. Es ist dieß der metaphysische Standpunkt, aus dem wir die Genesis des Weltsystems betrachten. Wir wehren aber nicht denjenigen, welche sich mit Willen und Absicht auf einen andern tieferen stellen. Dasselbe, was wir als Produkt einer Ausgleichung oder, wie wir uns wohl auch ausgedrückt, eines Vergleichs betrachten, mögen diese als das Resultat eines Gleichgewichts rein mechanisch oder statisch wirkender Kräfte ansehen, zu dem es schon in Folge eines bloßen Probabilitätscalculs kommen müßte. Diese Ansicht ist nicht unwahr, sie ist die äußere, exoterische, jene die innere, esoterische Ansicht. Wir verwerfen jenen Standpunkt nicht, dessen Berechtigung darin liegt, daß das, was an sich Subjekt oder Princip ist, relativ als bloße Materie sich verhält oder betrachtet werden kann.

Wenn nun demzufolge auch diese Frage, welche nach Kant die Vernunft in Widerstreit mit sich selbst versetzt, und die Er (Kant selbst) anders nicht aufzulösen wußte, als indem er die von unsern Vorstellungen unabhängige Existenz der Welt aufhob, wenn für diese die befriedigende Auflösung auf der Anerkennung eines intelligiblen, über die bloße materielle Welt hinausgehenden Universums und ebenso eines

den bloß sinnlichen und materiellen Raum übertreffenden intelligiblen Raums, zuletzt also auf unserer Lehre von den Principien beruht, so haben wir neue Ursache auf diese zurückzugehen, um zu sehen, ob sie auch stark genug sind, das Gewicht solcher Folgerungen zu tragen.

Hier will ich denn nur bemerken, daß man, den Begriff einer und zwar nicht bloß relativ, sondern absolut apriorischen Wissenschaft vorausgesetzt, tiefer nicht zurückgehen kann als auf die absolute Indifferenz, die nichts anderes als der unmittelbare Ausdruck der Vernunft ist und von selbst das seyn Könnende und das Gegentheil, nämlich das nicht seyn Könnende, so wie das seyn und nicht seyn Könnende in sich schließt, und wenn nun die absolute Indifferenz nur der unmittelbare Ausdruck der Vernunft selbst ist, so kann das leitende Princip einer Vernunftwissenschaft kein anderes seyn, als eben diese Indifferenz in allem und durch alles hindurch festzuhalten, d. h. sie auch wieder als das zu betrachten, was durch die Wissenschaft soll verwirklicht, als wirklich dargestellt werden. Lediglich aus dieser Indifferenz, welche mit sich bringt, daß allen in ihr eingeschlossenen Potenzen gleicherweise genügt werde, aus dieser Indifferenz haben wir auch das Universum zu begreifen gesucht; was wir Gerechtigkeit und das höchste Gesetz des Weltalls genannt haben, ist nichts anderes als eben diese Indifferenz, und gerade das Weltsystem ist der erste und reinste Ausdruck derselben Indifferenz, und eben darum ist also auch das Weltsystem der erste und reinste Abdruck der Vernunft, wie er späterhin nicht mehr gefunden wird, so sehr, daß z. B. selbst jenes bewunderungswürdige von Kepler entdeckte Gesetz, welches nicht zwischen den einfachen Umlaufszeiten der Planeten und den einfachen Entfernungen, sondern zwischen dem Quadrat der Umlaufszeiten und den Cubis der Entfernungen ein Verhältniß nachweist, daß auch dieses, für welches Hegel in seiner Dissertation de orbitis Planetarum noch ein empirisches Datum zu Hülfe genommen hatte (später hat auch er dieses fallen lassen), daß, sage ich, auch dieses Gesetz als ein reines Vernunftgesetz sich darthun läßt.

Sie werden mich nun aber fragen, warum ich von den Kantischen sogenannten kosmologischen Antinomien nur die auf den Raum

sich beziehende hervorgehoben, nicht aber ebenso auch die in Bezug auf die Zeit, in Ansehung welcher ja der Thesis, der Behauptung, daß die Welt einen Anfang in der Zeit hat, die Antithese, die Behauptung, daß sie keinen Anfang in der Zeit hat, ebenso streng entgegensteht. Ich antworte auf diese Frage, indem ich zunächst eine andere aufwerfe, nämlich diese, welchen Sinn hat der Satz, daß die Welt einen Anfang in der Zeit *hat*, so wie der entgegengesetzte? Hat er *den* Sinn, daß das eine oder das andere, einen Anfang oder keinen zu haben, eine *wesentliche*, demnach wirklich apriorische Bestimmung der Welt ist, oder: soll mit der Thesis als einem Factum ausgesprochen seyn, daß die Welt einen Anfang *gehabt* hat, mit der Antithesis, daß sie keinen gehabt hat. Kant vermeidet offenbar absichtlich den letzten Ausdruck, womit die Frage in ein ganz anderes Gebiet als das der reinen Vernunft übergeht. Denn hier ist von etwas die Rede, was einmal stattgehabt *hat*, dort aber von etwas Bleibendem und Ewigem. In diesem Fall ist aber keine Antinomie, weil dann von einem ewigen Anfang die Rede ist, den niemand bestreiten wird, der nur die Bedeutung der Worte versteht, während in dem andern Fall von einem vorübergehenden, einem zeitlichen Anfang die Rede ist. Die Welt ist ihrer Natur nach anfänglich, weil sie nicht anders seyn kann als durch einen Uebergang a potentia ad actum, d. h. vom nicht=Seyn zum Seyn. Es ist ihre Natur, anfänglich zu seyn. Hier ist also nicht die Frage, ob sie irgend *einmal* angefangen habe, sondern sie ist ewig, weil ihrer Natur nach anfänglich. Der Anfang, der hier angenommen ist, ist nicht ein vorübergehender, der einmal Anfang war und dann nicht mehr ist, sondern ein Anfang, der immer Anfang ist, weil er durch die Natur der Welt gesetzt ist. *Diese* Anfänglichkeit hat keinen Widerspruch. Es kann niemand einfallen zu behaupten, daß die Welt ihrem Wesen, ihrer Natur nach anfanglos ist, denn selbst Spinoza behauptet dieß nicht, sondern er sagt: Substantia est prior affectionibus suis, womit er freilich nur meint, daß die Substanz ihren Affektionen der Natur, nicht der Zeit nach, vorausgehe. Abgesehen von der göttlichen Natur sind sie auch ihm nicht seyend und nur als Folge der

göttlichen Natur seyend. Was aber an sich nicht seyend ist, ist seiner Natur nach anfänglich, wenn es auch der Zeit nach nie angefangen hat; es würde anfänglich seyn, auch wenn es von unendlicher Zeit her existirte, und umgekehrt ist es in diesem Sinn nicht darum anfänglich, weil es in einer bestimmten Zeit angefangen hat zu existiren, es würde in jeder Zeit, wie weit wir zurückgingen, anfänglich seyn. Die Welt ist immer, demnach in jeder Zeit anfänglich, d. h. die Zeit ist gleichgültig in Bezug auf die Anfänglichkeit, die die Welt ihrer Natur nach hat. Der Satz, der die Anfänglichkeit der Welt in diesem Sinn behauptet, hat daher keinen Widerspruch in der Vernunft. Sagt man aber: die Welt ist nicht bloß anfänglich ihrer Natur nach, sondern sie hat irgend einmal in der Zeit angefangen, so geht man in ein völlig anderes Gebiet als das der reinen Vernunft über; denn in diesem wird alles nur so betrachtet, wie es modo aeterno aus der Idee folgt, nicht aber wie es in der Zeit entsteht[1]. Jene andere Philosophie freilich, welche die Welt wirklich und zwar durch den absolut freien Actus eines vor ihr schon Existirenden entstehen läßt, diese muß behaupten, nicht sowohl, daß die Welt einen Anfang habe (denn dieß wäre ein zweideutiger Ausdruck, es könnte auch bloß die wesentliche Anfänglichkeit bedeuten), als vielmehr, daß die Welt in der Zeit angefangen hat, und dieser Behauptung erst würde der von Kant als Antithese aufgestellte Satz widersprechen. Auch hier nämlich (in Bezug auf Zeit) ist die Thesis bei Kant Behauptung einer Grenze, d. h. eines Anfangs, die Antithesis behauptet, daß keine Grenze, kein Anfang der Zeit sey, und Kant führt auch hier für beide Sätze, wie er meint, einen Vernunftbeweis, die Antithesis aber beweist er ganz ebenso, wie er sie in Bezug auf den Raum bewiesen. Wie nämlich die Welt dem Raume nach nicht wieder durch den Raum, der nothwendig ein leerer und unerfüllter seyn müßte (denn alles was ihn erfüllt, gehört eben zur Welt), begrenzt seyn kann, so kann eben dieselbe (die Welt) der Zeit nach nicht wieder durch eine leere, inhaltslose Zeit begrenzt seyn. Aber

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 306. D. H.

dieser Beweis beruht, wie aus ihm selbst erhellt, ganz so, wie der gegen die Endlichkeit dem Raume nach geführte, auf dem bloßen Nichtwissen einer positiven Ursache der Begrenzung. Denn so wie wir die materielle Welt nur als begrenzt und endlich dem Raume nach denken können, wenn wir sie selbst und ebenso den sich auf sie beziehenden Raum nur als Theil oder Glied einer höheren Ordnung (eines intelligiblen Universum und eines intelligiblen Raums) denken, so könnte die Welt auch der Zeit nach wirklich angefangen haben, wenn die Zeit, welche die Zeit dieser Welt ist, wieder nur als Glied einer über diese Welt hinausgehenden absoluten Zeit gedacht würde. Wir kehren jetzt in die bisherige Entwicklung zurück, und suchen uns erst des Punkts wieder zu versichern, von welchem aus sie weiter zu führen ist.

Dieser Punkt ist nun aber der, wo das zuvor ausschließlich Seyende, das noch immer Subjekt = A seyn wollte, sich der höheren Potenz (+ A) zur Materie gemacht hat, sich daher wirklich hingibt, vorerst wirklich = B (Gegentheil von A, von Subjekt) ist. Indeß nur relativ gegen dieses Höhere nach außen ist es Materie, in sich noch immer Subjekt, aber als Subjekt hat es kein Verhältniß zu dem folgenden Proceß; es ist das, was nur den Grund zu demselben hergibt, indem es sich gegen das Höhere zum Objekt macht, durch einen ewigen immerwährenden Actus sich ihm unterwirft und zur Ueberwindung hingibt. Ein ewiger, d. h. immerwährender, immer wieder geschehender ist dieser Actus: dieß beweist die immer währende Bewegung des Weltsystems, welches nichts anderes ist als die fortdauernde, immerwährende *καταβολὴ τοῦ κόσμου*, die zu dem nachfolgenden Werden sich als eine immerwährende Grundlegung und daher wie eine Ewigkeit verhält. Wir haben von hier an nicht mehr mit dem Universum zu thun, sondern wir setzen einen speciellen Punkt desselben, an welchen sich der Proceß anknüpft, dessen Möglichkeit damit gegeben ist, daß B noch immer, auch als Materie betrachtet, ausschließendes Seyn ist, aber dennoch dem Höheren zu einer möglichen Verwirklichung stattgegeben hat. (Wir können sagen: es ist actu noch ausschließend, aber potentiâ nicht mehr, sondern schon in der Bereitschaft der höheren Potenz an

dem Seyn Theil zu geben. Diese höhere Potenz ist nun aber nichts anderes als die durch das erste Existirende (primum Existens) ausgeschlossene Potentia non existendi, die sich also nicht verwirklichen kann, als indem sie jenes erste in das Seyn hervorgetretene Princip dazu bringt oder nach dem schönen platonischen Ausdruck gleichsam beredet, wieder in das reine Seynkönnen, in die Potenz, zurückzutreten. Als ein Bereden kann diese Wirkung angesehen werden, weil nicht anzunehmen ist, daß das widerstrebende Princip auf einmal und gleichsam in Einem Zug überwunden werde. Zwischen dem Punkt des äußersten Widerstands und dem der völligen Ueberwindung oder Umwendung des B liegt aber eine Unendlichkeit von Momenten, d. h. von Möglichkeiten, in der Mitte. Jedem dieser Momente wird nun aber ein bestimmtes zur Existenz Kommendes, also ein Existirendes, dieser Unendlichkeit von Momenten eine Reihe von Existirendem entsprechen. In jedem dieser Existirenden wird das Princip, welches behufs dieser Ueberwindung sich zur Materie, d. h. völlig selbstlos; zum reinen Objekt gemacht hat, und welches nun eben Gegenstand der Ueberwindung und Umwendung geworden ist, dieses B wird in jedem der Existirenden wieder bis zu einem gewissen Punkte in sich selbst, in seine Potenz zurückgebracht, also auf eine gewisse Weise sich selbst Besitzendes, Selbständiges — dem seyn- und nicht seyn-Könnenden Genähertes seyn; denn was ihm in seiner Selbstaufgegebenheit fehlt, war eben das nicht Seyn, es war bloßes Seyn, es war nichts, wodurch dieses Seyn sich selbst faßte, kein Seyn, das in eigner Gewalt war. Das Entstandene ist also ein Selbständiges, zu der Existenz ist die von ihr zu unterscheidende und auch in den älteren Philosophien wohl unterschiedene Subsistenz hinzugekommen, von der die Aristoteliker sagen, sie sey die letzte Vollendung oder Form oder der actus ultimus, wodurch ein Wesen so weit vollendet oder sich selbst gegeben wird (sui ipsius redditur), daß es keines andern zu seiner Existenz bedarf. Die Existenz wird nämlich insofern noch von dem für-sich-Seyn oder der Subsistenz unterschieden, als man nicht umhin kann, auch den Accidentien Existenz zuzugestehen, während ihnen das für-sich-Seyn fehlt, indem sie ein anderes voraussetzen, von dem sie

gen werden, quod substat accidentiis, und was eben darum die Substanz heißt. Was an dieser Ableitung auffallen könnte, ist eben dieß, daß das nicht Seyn dasjenige sey, wodurch erst Selbständigkeit, für-sich-Seyn gesetzt werde. Man kann hier nicht mit dem von Spinoza herkommenden, in neuerer Zeit oft wiederholten, aber auch bloß formell zu verstehenden Satz: determinatio est negatio auskommen. Die tiefere Erklärung liegt vielmehr darin, daß nichts selbständig heißen kann, was nicht auch nicht seyn kann. Denn die Freiheit besteht nicht im seyn Können (wenigstens ist diese Freiheit eine trügerische), sondern im nicht seyn Können. Der Geist ist nur darum Geist, d. h. Freiheit, zu seyn, weil er nicht nothwendig sich äußert, sondern ebensowohl auch sich nicht äußern kann. Das bloß Seyende — und dazu, dieß zu seyn, werden die sogenannten Weltkörper beständig determinirt — das bloß Seyende, in dem kein Subjekt, ist das schlechterdings Haltungslose. Darum ist die Natur des Weltkörpers das Fallen, dem er eben nur durch die Attraktion entrissen wird, so daß er nicht ohne sie seinen Ort behauptet. Die Potenz — das nicht Seyn — und damit die Selbständigkeit wird dem bloß Seyenden, dem B, nur in dem nachfolgenden Proceß mitgetheilt. In Folge dieser Wirkung, wodurch die Materie verinnerlicht, in Potenz zurückgesetzt wird, existirt nun nicht mehr bloße Materie oder überhaupt nur Eins = B, sondern es existirt nun ein Mittleres, aus Seyn und nicht Seyn, aus B und A (wenn dieß die Potenz bedeutet) gleichsam Zusammengewachsenes, Concretes. Mit diesem, das ein Selbständiges, aus B Herausgetretenes, Herausgehobenes, insofern ein von B ebenso wie von der A an ihm setzenden Ursache Unabhängiges ist, mit diesem ist ein völlig Neues, zuvor nicht Gewesenes gesetzt, das nun berechtigt ist, sich als für sich Seyendes, als eine eigne Welt zu geriren, die gegen alles andere sich abschließt und jedem Fremden das Eindringen in sich verwehrt. Erst mit dieser inneren Doppelheit, wo zwei Wesen, ein materielles und ein immaterielles, gleichsam verwachsen sind, entsteht das Körperliche, welches wir eben nur an der Macht erkennen, womit es sich selbst behauptet, demnach als ein sich selbst Besitzendes, seiner selbst Mächtiges erscheint

und sich durch die Impenetrabilität zu erkennen gibt, welche übrigen selbst auch Stufen zuläßt und demnach keine absolute Eigenschaft ist die nicht im gegebenen Fall das Concrete auch aufgeben könnte, um sich mit einem anderen zu durchdringen. Die Impenetrabilität beruht auf der Cohärenz, welche nicht etwa ein Zusammenhangen der einzelnen Theile der körperlichen Materie ist, die man sich wie durch Häckchen aneinander geheftet denken dürfte, die Cohärenz ist kein Zusammenhangen der bloßen Theile, in ihr drückt sich jenes innere Verwachsenseyn zweier Wesen, eines immateriellen und materiellen aus, durch welches allerdings auch das Auseinandergehen, das Zerrissen- oder Zertrenntwerden des zwischen beiden stehenden körperlichen Wesens verhindert ist. Die Naturphilosophie hat zuerst die Cohärenz als diejenige Form erkannt, in welcher das Körperliche über die allgemeine Materie erhoben als selbständig hervortritt, als diejenige Form zugleich, mit welcher die Qualitäten und Thätigkeitsformen gesetzt sind, welche die verschiedenen Körper voneinander unterscheiden. Das Körperliche, als das Band der Gegensätze, darf übrigens nicht als ein Todtes, rein Inertes gedacht werden, dem die freie Beweglichkeit zwischen den beiden Gegensätzen genommen wäre, sondern in eben dieser Beweglichkeit erweist es sich als das seyn und nicht seyn Könnende, zwischen beiden gleich Gewogene. Die körperliche Substanz ist weder B noch A allein, sondern das Mittlere zwischen beiden, das zwischen beiden Balancirte, und es ist auch nicht so zu denken, als wäre das Körperliche einem Theile nach das eine, dem andern nach das andere, sondern es ist ganz A und ganz B, oder vielmehr, das in jedem Punkt ebensowohl das eine als das andere seyn kann. Nicht A noch B ist das Körperliche, sondern das beide Zusammenhaltende. Jene sind — jedes für sich — noch reine Principien oder Potenzen, und stellen sich auch als solche dar. Im Magnet unterscheidet man bekanntlich drei Punkte, die zwei äußersten, welche Pole genannt werden, und einen mittleren, den Indifferenzpunkt. Wegen der Richtung der Magnetnadel nach den Erdpolen wird am Magnet der eine der Nord-, der andere der Südpol genannt, und da die beiden entgegengesetzten Pole, d. h. da Nord- und

Südpol in der Berührung sich neutralisiren, ihre Differenz gegeneinander aufheben, so war es ein ganz wissenschaftlicher Ausdruck, wenn man sie als + und —, positiv und negativ einander entgegensetzte. Nun ist aber das Körperliche, der Magnet, welcher als Träger der entgegengesetzten Potenzen erscheint, nirgends, außer den beiden Endpunkten, bloß der eine oder der andere, + M. oder — M., sondern in jedem Punkt der eine und der andere. Denken Sie sich eine magnetische Linie und in dieser zwischen dem Indifferenzpunkt und dem Nordpol wieder drei Punkte, a, b, c, so ist unter diesen der dem Nordpol am nächsten liegende c gegen diesen Südpol, und könnten Sie den Magnet genau an dieser Stelle zerbrechen, so würde er als Südpol stehen bleiben. Aber dieser selbe Punkt c, der sich gegen den Nordpol und gegen jeden diesem noch näher als er selbst liegenden als Südpol verhält, ist gegen jeden ihm folgenden, zunächst also gegen b Nordpol, dieser Südpol. Dagegen eben dieser Punkt b, der gegen c Südpol, ist gegen a, und also noch mehr gegen den Indifferenzpunkt Nordpol; Jeder Punkt der Linie ist also Nordpol, Südpol und eben darum Indifferenzpunkt, je nachdem er betrachtet wird, denn z. B. der eben angenommene Punkt b in der Mitte zwischen a und c verhält sich als Indifferenzpunkt.

Was in Bezug auf Magnete sich nachweisen läßt, daß jeder Punkt des Magnets +, — und indifferent zugleich ist, läßt sich auch für den elektrischen Proceß insofern darlegen, als kein Körper schlechthin + oder — elektrisch ist, sondern beides seyn kann. Es ist bekannt, daß zwei differente Metalle, Kupfer und Zink, z. B. sich nicht berühren, d. h. scheinbar zu Einem Körper werden, ohne in sich gegenseitig und zwar entgegengesetzte Elektricität zu setzen. Es gibt zwar jetzt solche, die an der Stelle der reinen Contakt-Elektricität, d. h. der durch bloße Berührung differenter Körper ohne alle chemische Vermittlung entstehenden, eine bloß chemisch vermittelte setzen möchten. Aber Voltas Versuche, welche jene erweisen, sind unwiderlegt, und überhaupt schon aus allgemeinen Gründen ist nicht glaublich, daß zwei verschiedenartige Körper sich berühren können, ohne in sich gegenseitig Veränderungen

zu setzen. Das Merkwürdige beim Contakt differenter Metalle ist, daß sie in sich gegenseitig Elektricität und zwar entgegengesetzte setzen, so daß eines dem andern zur Ergänzung gereicht, jedes von ihnen eine Seite des Magnets, beide zusammen einen Magnet vorstellen. Der Physiker Ritter meinte, diesen Satz der Naturphilosophie unmittelbar im Experiment darstellen zu können, und behauptete, eine aus Kupfer oder Silber und Zink bestehende Nadel bewege sich nach den Polen. So ging es nicht, der Versuch bestätigte sich keinem andern Physiker. Dennoch aber — nach der Oerstedschen Entdeckung — fand sich, daß eine solche Nadel, wenn ihre beiden Enden, nach unten gekrümmt, mit einer Flüssigkeit, auf der sie schwimmend erhalten werden, eine wirksame galvanische Kette bilden, daß in diesem Fall eine solche Nadel allerdings dem Zuge des Magnets folgt. Dieß im Vorbeigehen. Was aber hieher gehört, ist, daß dasselbe Metall, was mit einem bestimmten anderen + elektrisch erscheint, in Contakt mit einem andern negativ erscheint, und umgekehrt; es läßt sich also überhaupt aus den Metallen eine Reihe bilden, an deren einem Ende dasjenige steht, das mit jedem andern negativ, an dem entgegengesetzten Ende dasjenige, welches mit jedem andern positiv-elektrisch wird. Gesetzt aber, es würde ein neues, bis jetzt unbekanntes Metall gefunden, das in Ansehung der Eigenschaften, welche die elektrische Function eines Körpers bestimmen, noch über das bis jetzt am meisten negative hinausläge, so würde im Conflikt mit dem neuentdeckten das bisher negativste nun + werden, so wie jedes in dieser Reihe liegende Metall, je nachdem es mit dem einen oder andern zusammengebracht wird, als ein positives oder negatives erscheinen wird. Nun sind aber die Körper in den elektrischen Erscheinungen nicht etwa die mehr oder weniger gleichgültigen Träger einer fremden Materie, die in diesen Erscheinungen allein eine Rolle spielten, wie die annehmen, welche alle Erscheinungen aus einer elektrischen, von den Körpern verschiedenen, in ihren Poren befindlichen Materie erklären; aber obgleich dieß die gewöhnliche Vorstellung, ist eine besondere elektrische Materie doch nichts anderes als eine Fiktion. Vielmehr spricht sich in der + und — Elektricität, wozu sich z. B. ein Metall im Conflikt mit einem

andern bestimmt, dessen eignes inneres Leben aus. Franklin hat schon gesagt, die Quelle der Elektricität in den Körpern sey so unerschöpflich, daß man denken müsse, die Körper selbst seyen nichts als Elektricität. Und so ist es auch. Der Körper ist an sich weder + noch —, sondern das Mittlere von beiden, das beides seyn kann, je nachdem er zu dem einen oder andern bestimmt wird, und insoweit ist er das eigentlich Seyende, das Substantielle. Diese Indifferenz, dieses seyn und nicht seyn Können — freilich der tiefsten Stufe — drückt sich sogar noch in den chemischen Verhältnissen aus, da dieselbe Substanz, welche sich gegen gewisse andere als basisch verhält, gegen andere die Funktion der Säure übernimmt. Es ist bekannt, daß der chemische Gegensatz von Basis und Säure selbst wieder auf den elektrischen zurückkehrt, jene der +, diese der — Elektricität entspricht.

Der Körper, der sich selbst festhält — so sich selbst hat — und seine Einheit gegen jedes fremde Eindringen behauptet, ist wirkliches Subjekt-Objekt, also Subjekt und Objekt, aber — denn auch hierher folgt uns eine frühere Unterscheidung — der Körper an sich, als Wesen, als eigentliche Substanz, als die Einheit selbst ist etwas Immaterielles; materiell genommen ist er nur die Erscheinung dieser Einheit. Was wir Subjekt und Objekt nennen, entspricht dem, was bei Kant Attraktiv- und Repulsivkraft, aus beiden hat er, wie man zu sagen pflegt, die Materie construirt, unter welcher er schon das Raumerfüllende versteht. In unserer Entwicklung ist dieß anders. Die Materie ist uns zuerst und zunächst bloß relativ, gegen ein Höheres Materie, in sich selbst aber Princip, das im Raum ist, ohne ihn noch eigentlich zu erfüllen, d. h. undurchdringlich zu machen, wie das Licht im Raum ist, ohne ihn zu erfüllen. Dieses Princip ist zugleich als das außer-sich-Seyende, seiner selbst nicht Mächtige, aber als ein ursprünglich aus der Potenz Hervorgetretenes zugleich als das einer Zurückführung in sich selbst Fähiges bestimmt. Stufenweise in sich selbst zurückgeführt, d. h. sich selbst wieder gegeben, ist es nun selbst ein Doppeltes, + und — in sich selbst geworden, dessen Erscheinung dann erst das den Raum erfüllende Körperliche ist. Kant kennt bloß die

Materie als Produkt; aber wie sind ihm Attraktiv- und Repulsivkraft ursprünglich zusammengehalten, was sie doch seyn müssen, um das Produkt zu erzeugen? Hiermit hängt genau zusammen (was ein anderer Mangel der Kantischen sogenannten Construktion ist), daß er den Gegensatz nur als Gegensatz von Kräften auszudrücken weiß. Kraft aber setzt immer schon ein Ding voraus, so kommt es dann heraus, als wären Attraktiv- und Repulsivkraft doch nur der Materie eingepflanzte Kräfte. Kraft ist nicht etwas, wodurch ein Ding entstehen kann, es wird vielmehr immer nur von dem schon Entstandenen oder Seyenden prädicirt. Ich kann z. B. dem starren Körper wohl eine Cohäsionskraft beilegen, aber er hat diese nur, weil er eben cohärent ist, aber sein Cohärentseyn wird nicht dadurch erklärt. Auf diesem Standpunkt ist denn auch nur äußerlich mechanisches Ineinanderwirken der beiden Kräfte denkbar. „Wäre, sagt Kant, die Repulsivkraft allein, so würde sie die Materie ins Unendliche ausdehnen, so daß sie dem leeren unendlichen Raum gleich würde; wirkte die Attraktivkraft allein, so würde sie die Materie auf den bloßen Punkt zurückbringen, der Raum also wieder nicht erfüllt seyn". Zwischen Attraktiv- und Repulsivkraft ist also ein bloß äußerliches gegenseitiges Einschränken, überhaupt nur ein quantitatives Verhältniß möglich; eine innere qualitative Bestimmung, wie sie durch die von uns vorausgesetzte Zurückführung des außer-sich-Seyenden in sich selbst, die übrigens nur durch eine selbst außer der Materie zu denkende Ursache (die höhere Potenz) möglich ist, ist nach Kants Voraussetzung unmöglich. Er gesteht selbst, daß vermöge seiner Construktion die specifische Differenz und namentlich auch die Cohäsion, wenigstens die starrer Körper unerklärt bleibe. Kant (in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, auf die ich mich hier durchaus beziehe) weiß über die Cohäsion nichts zu sagen, als sie sey die Anziehung, inwiefern sie bloß (d. h. ausschließlich) in der Berührung wirke. Demnach scheint er sich wirklich Theilchen der körperlichen Materie vorzustellen, die durch eine bloß in der Berührung wirkende Anziehung zusammengehalten werden. Setzt man aber einmal Theilchen voraus, so wird man diese entweder als ins

Unendliche wirklich theilbar annehmen, womit alle Cohärenz vernichtet wird, oder man wird zu Atomen kommen, in welchen dann erst die eigentliche Cohäsion anzutreffen wäre, als das, wodurch ihre weitere Theilung unmöglich gemacht wird. Der Grundfehler aber ist eben, daß Kant Berührung (bloße Contiguität) überhaupt als hinlänglich für Cohäsion ansieht. Allein mit der Berührung ist nicht mehr als bloße Adhäsion, diese aber ist von Cohäsion toto genere verschieden. Bei der bloßen Adhäsion bleiben die aneinander hängenden Theile noch immer getrennte Existenzen, Cohäsion aber ist nicht bloße Contiguität, sondern Continuität, Stetigkeit, wo kein Theil eine Existenz für sich hat, die Grenze des einen gegen den andern vielmehr aufgehoben als gesetzt ist, wie wenn aus zwei Wassertropfen ein einziger wird. Wo dagegen zwischen Theilen eines und desselben Körpers einmal wirkliche Trennung gesetzt (ein starrer Körper z. B. zersprengt oder zerrissen ist), da ist keine Contiguität der getrennten Stücke vermögend sie wieder zu einem Ganzen zu machen. Soll ein solches wieder entstehen, so ist dieß nur möglich, indem sie einem neuen Werden unterworfen, was z. B. geschieht, wenn die getrennten und in diesem Zustand bloß sich berühren könnenden in flüssigen Zustand versetzt, geschmolzen werden, so daß die Cohäsion von neuem, de novo entsteht. Bloße Anziehung (ich wiederhole Worte aus einer meiner ältesten naturphilosophischen Schriften, den Ideen zu einer Philosophie der Natur) bloße Contiguität zwischen getrennten Theilen, denke man sie noch so groß, und nähme man auch für die Berührung ein ganz anderes Gesetz der Attraktion an als das bekannte, daß sie im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernung zu- und abnimmt — bloße Anziehung zwischen getrennten Theilen wäre immer nur scheinbare Cohäsion; denn da sie nur in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Räume wirkt, so kann man diese Grenze noch immer als einen zwar unendlich kleinen aber leeren Raum vorstellen. Mithin ist in dieser Attraktion noch immer Wirkung in die Ferne, actio in distans, d. h. es ist keine wahre Einheit, nämlich Einheit des Lebens vorhanden. Cohäsion, wenn sie nicht scheinbar seyn soll, darf nicht zwischen getrennten Körpern wirkend

angenommen werden, sie ist eben das, was den Körper zum Körper, zur Einheit, zum Individuum macht[1].

Körper in seinem Wesen gedacht, ist nicht Materie, dieß ist er nur der vom Wesen absehenden Betrachtungsweise. Das Wesen des Körpers ist Geist, nur auf der tiefsten Stufe. Mag man Materie und Geist einander entgegensetzen, Körper und Geist ist kein Gegensatz. Der Körper, der aus jeder Auflösung immer wieder in derselben stereometrisch regelmäßigen Gestalt anschießt, erscheint hier als ein seine Gestalt sich selbst bestimmender. Fragt man, was ist dieß für ein Körper, so wird richtig antworten, wer sagt: er ist der in dieser und keiner andern Gestalt sich krystallisirender. Was ist nun aber dieses sich seine Gestalt selbst Bestimmende, die Gestalt im Werden, also auch noch vor dem Werden Besitzende, was ist es anders als ein überhaupt, wenn auch mit Nothwendigkeit, sich selbst Bestimmendes? Nicht alle Körper sind krystallinische, es gibt außerdem flüssige und gasförmig expandirte, unter den festen Körpern auch amorphe. Aber nicht bloß in den Erscheinungen der Krystalle oder in dem Widerstand, den der Körper dem mechanischen Zerbrechen oder Zerreißen entgegensetzt, auch in den chemischen Verhältnissen zeigt sich das einmal zum Individuum erhobene Körperliche als ein sich selbst Festhaltendes, und wo nur immer die Möglichkeit dazu gegeben ist, sich selbst Wiederherstellendes. Die Permanenz der Stoffe in allen chemischen Auflösungen hat zu einer Wiederherstellung der Atomistik auf einer vermeintlich höheren Stufe gedient, da sie vielmehr nur ein Beweis der unzerstörbaren, geistigen Individualität in dem einmal specifisch Bestimmten ist.

Zu den lehrreichsten Versuchen der neueren Naturwissenschaft gehört besonders einer, in welchem man es gleichsam mit Händen greift, wie wenig in dem sogenannten Palpablen, von dem sich insbesondere keine Atomistik losreißen kann, das eigentliche Wesen des Körperlichen zu finden ist. Es ist begreiflich, wenn man diesen Versuch oder diese Versuche in Schatten zu stellen versucht hat, von manchen Seiten gern

[1] Band II, S. 244. D. H.

der Vergessenheit übergeben hätte. Um so mehr mache ich mir gewissermaßen zur Pflicht sie hervorzuheben. Gegen ihre Wahrheit kann ich keinem Zweifel Raum geben, denn 1) ihr Erfinder ist der mächtigste und kühnste Experimentator der neueren Zeit, Davy. Außerdem habe ich mich von diesen Versuchen mit eignen Augen überzeugt, da ich sie in Gemeinschaft mit dem von Berlin nach München gekommenen Chemiker Gehlen, einem der wahrheitsliebendsten Männer, die ich gekannt habe, und dessen Andenken darum bei allen, die ihm näher gestanden, noch in hoher Achtung steht — in Gemeinschaft mit diesem also habe ich mich selbst von der Wahrheit jener Versuche überzeugt. Denken Sie sich eine Voltasche Säule und mit dem Zink-, also + Pol derselben ein Gefäß mit schwefelsaurer Barytauflösung verbunden, von welcher ein Bogen nach dem — oder Silberpol geht, so wird kurze Zeit, ja sogleich nachdem die Säule in Wirkung gewesen, der Baryt an diesem entgegengesetzten Pole zum Vorschein kommen, die Säure an dem + zurückbleiben; bei umgekehrter Stellung wird die Säure den ganzen Weg von dem negativen zum + Pole zurückgelegt zu haben scheinen, indem sie an diesem zum Vorschein kommt, und zwar, wohl zu merken, nachdem sie unterwegs auf keinen der ihr dargebotenen Stoffe, sey es auch einer von denen, mit welchen sie sich sonst heftig zu verbinden pflegt, reagirt hat. Wird z. B. der Verbindungsdraht durch Lakmustinktur geleitet, so wird diese von der Säure, die man sich doch als durchgehend denken muß, nicht geröthet; wohl aber, nachdem diese an dem + Pol angekommen, fängt sie an diese Wirkung auszuüben, die Tinktur zu röthen, aber, wohl zu merken, in der entgegengesetzten Richtung von der, in welcher sie scheinbar gekommen ist, zum offenbaren Beweis, daß sie erst an jenem Pol wieder frei geworden ist und nun wieder ihrer specifischen Natur gemäß wirken kann, in dem Zwischenzustand aber wie unempfindlich für alles auf eine Weise begeistet war, daß sie, ohne sich selbst zu verlieren, noch immer sich selbst, aber nicht mehr materiell, sondern rein geistig festhielt. Das specifische Gewicht der angewendeten Stoffe macht dabei gar keinen Unterschied. Davy hat aus einer am + Pol befindlichen Goldauflösung

das Gold auf diese Weise nach dem entgegengesetzten Pol geführt. Von einem hin und her Marschiren der Materie hier zu reden, ist roh und gemein, ein hin und her Gehen der Stoffe ist freilich nicht zu denken, darum wird aber die Thatsache selbst nicht aufgehoben, und auch hier nehme ich keinen Anstand zu wiederholen, was ich in einer früheren Abhandlung[1] über die Wirkung dieser Erscheinung auf naturwissenschaftliche Ansichten geäußert: „Wer von diesen Ueberführungsversuchen Kenntniß erlangt, wer gesehen hatte, wie durch Wirkung der Voltaschen Säule nicht etwa bloß Luftarten, sondern Säuren, Alkalien, Erden, Metalle selbst von dem einen Pol zu dem andern hinübergeleitet werden, und zwar so, daß selbst alle ihnen in den Weg gelegten Zwischenmittel, mit denen sie sich sonst aufs begierigste zu verbinden streben, sie nicht aufhielten, daß sie, jeder andern Neigung gleichsam vergessen, und nur dem höheren Zuge folgend, wie todt für jede andere Anziehung, durch alle Medien hindurchgingen, um an dem ihnen gemäßen Pol der Säule rein und frei von jeder Beimischung zu erscheinen: wer dieses in der That Erstaunenswerthe gesehen hatte (und der denkende Geist unterscheidet sich von dem nicht denkenden nur dadurch, daß er vieles verwunderungswerth findet, wobei jener nichts des Nachdenkens Werthes entdeckt), der konnte nicht länger zweifeln, daß für das in der Säule thätige Begeistigende alles sogenannte Ponderable nur ein Spiel sey, und seiner Wirkung nichts zu widerstehen vermöge". — Was jenen Zug betrifft, der in diesem Versuch das Metall oder eine basische Substanz nach dem negativen, die Säure nach dem positiven Pol führt, so hatte eine ziemliche Zeit vor diesen Versuchen, nachdem man schon immer die magnetischen und elektrischen Gegensätze, wenn nicht für einerlei doch für verwandt anzusehen sich befugt gehalten hatte — berechtigt dazu schon durch den Umstand des hier wie dort gleich herrschenden Gesetzes, daß die Gegensätze sich suchen, Gleichartiges aber, + und + — und —, sich flieht und zurückstößt, nachdem man also in diesem Verhältniß schon Aehnliches und Verwandtes

[1] Ueber Faraday's neueste Entdeckung S. 7 (S. 441 des vorherg. Bandes).
D. H.

gesehen, hatte die Naturphilosophie gewagt, denselben Gegensatz auch in den chemischen Erscheinungen zu behaupten. Derselbe Gegensatz schien in den Anziehungen und Abstoßungen chemischer Stoffe nur gleichsam verkleidet, nur materialisirter und mannichfaltiger vermittelt sich wieder zu finden, der freier und unabhängiger in den elektrischen, mehr an eine bestimmte Substanz gebunden in der magnetischen sich kundgebe. Und auch das war schon ausgesprochen, daß der durch alle chemischen Erscheinungen hindurchgehende Gegensatz von Sauerstoff und Wasserstoff, als dessen Indifferenz seit der sogenannten Zersetzung des Wassers dieses Element galt, daß, was diesen Gegensatz betrifft, der Sauerstoff der der negativen Elektricität, der Wasserstoff der der positiven Elektricität verwandte sey, was die Voltasche Säule bestätigte, indem bei jeder Zersetzung der Sauerstoff nach dem Gesetz, daß das Entgegengesetzte sich sucht, auf die positive, der Wasserstoff nach demselben Gesetz auf die negative Seite der Säule sich stellte. Lange vor Erfindung der Voltaschen Säule war auch schon ausgesprochen, daß Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß die drei Hauptformen des allgemeinen Lebensprocesses der Natur seyen, und zwar, daß sie in dieser Ordnung sich folgen, der chemische Proceß also unmittelbar durch den elektrischen, mittelbar durch den magnetischen vermittelt sey, hinzugefügt wurde, daß in diesen drei Formen darum die Totalität des Naturprocesses ersichtlich sey, weil sie den drei Dimensionen der körperlichen Natur entsprechen; auch konnte der in diesen drei Formen erscheinende Proceß nicht mehr insbesondere magnetischer, elektrischer oder chemischer Proceß heißen, er wurde daher mit dem allgemeinen Namen des dynamischen belegt. Das Dynamische galt nämlich seit Kant als Gegensatz des Mechanischen, und man nannte im Gegensatz der mechanischen Bewegung, die ein selbstbewegter Körper einem andern mittheilt, dynamisch diejenige, welche der ruhende Körper in dem ruhenden, in Folge eines immanenten Gegensatzes zwischen beiden hervorbringt.

Magnetismus, Elektricität und Chemismus wurden als die allgemeinen Kategorien der Physik, als die Kategorien des dynamischen Processes überhaupt bestimmt, als nicht zufällige, sondern im Wesen

des Körperlichen selbst begründete Thätigkeitsformen, die schon mit den drei Dimensionen desselben gegeben seyen, indem der Magnetismus als solcher durchaus als eine Funktion der Länge, die Elektricität als eine Funktion der bloßen Fläche erscheine, der chemische Proceß erst den Körper in der Totalität aller Dimensionen und daher auch in seiner Tiefe ergreife. Dieß ist nicht so zu denken, als wäre der Magnet nicht durch und durch magnetisch, aber er ist immer nur in der Richtung der Länge, der elektrische Gegensatz, wenn er in die Tiefe dringt, wird zum chemischen, so lang er elektrischer bleibt, ist er ein Gegensatz der bloßen Fläche.

Es würde hier nicht der Ort seyn, die verschiedenen Thatsachen anzuführen, in welchen sich der Zusammenhang des Magnetismus mit der ersten, der Elektricität mit der zweiten Dimension veranschaulichet, ich verweise deßhalb auf die Abhandlungen in dem ersten Heft meiner früheren Zeitschrift für speculative Physik [1]; zu erwähnen ist jedoch, daß der Magnetismus als solcher gerade nur an dem cohärentesten aller Metalle, dem Eisen, hervortritt. Im Eisen nämlich ist der höchste Grad der sogenannten absoluten oder, wie ich lieber sagen möchte, der ursprünglichen Cohärenz, welche durch die Kraft gemessen wird, die angewendet werden muß, um einen Körper zu zerreißen, also in der Richtung der Länge zu trennen. Man unterscheidet von dieser die relativ genannte, in der Richtung der Breite wirkende, deren Maß die Kraft ist, welche nöthig ist, einen Körper zu zerbrechen. Wenn der Magnetismus außer dem Eisen — an den andern am meisten cohärenten Körpern — den Metallen — nicht als solcher hervortritt, so heißt dieß nur, daß er hier nicht in linearer Entgegensetzung erscheint; dieß ist jedoch nur etwas Zufälliges und kann nicht beweisen, daß der Magnetismus nicht wesentlich die Form aller ursprünglichen Cohärenz ist, wie ja nun auch diese wesentliche Gegenwart des Magnetismus in allen die Elektricität leitenden starren Körpern in Folge von Oersteds Entdeckung durch die Voltasche Säule augenfällig bewiesen ist,

[1] Band IV dieser Ausgabe.

indem es sich gezeigt hat, daß alle Körper dieser Art — nicht bloß die Leitungsdrähte, die den einen Pol mit dem andern verbinden, sondern die Elemente der Säule, ja sie selbst während des Geschlossenseyns magnetisch wird; der Platinadraht einer Säule zieht, wie Davy gezeigt hat, solang sie geschlossen ist, Eisenfeile ganz ebenso wie der gewöhnliche Magnet an. Allein es ist hier allerdings noch vieles tiefer zu erforschen, besonders eben das Verhältniß der drei Dimensionen selbst, durch welche das Körperliche sich vollendet. Die mathematische Nothwendigkeit der drei Dimensionen, d. h. daß ihrer nicht mehr und nicht weniger sind, beruht bekanntlich darauf, daß in einem Punkt nur drei Linien sich senkrecht oder rechtwinklicht schneiden können. Wenn man aber im Körperlichen drei Dimensionen unterscheidet, so läßt sich ja in diesem weder eine reine Länge noch eine reine Breite denken, jede Länge ist hier auch schon Breite und Tiefe, sonst wäre nichts Körperliches. Die drei Dimensionen sind also eigentlich drei Körper, die sich jedoch nicht ausschließen, und durch ihr — rein geistiges — Ineinanderseyn erst die Erscheinung der Solidität, der körperlichen Raumerfüllung hervorbringen. Gewiß ist es auch das Verhältniß der Dimensionen, das eine Rolle spielt bei der Durchsichtigkeit der kompaktesten Körper, welche die Materialisten unter den Physikern vergeblich durch Poren erklären, von denen aber jene Körper in gerader Linie durchbohrt seyn müßten, woraus leicht folgen könnte, daß diese Körper aus nichts als Poren bestünden. In dem Augenblick, wo ein Körper magnetische Eigenschaften annimmt, wird er nicht nur an seiner ganzen Oberfläche, sondern bei tiefer eindringender Wirkung selbst durch sein ganzes Inneres und in jedem Punkt seiner Ausdehnung ein Doppelwesen, das wie zwei zugleich geborene und zusammengewachsene Zwillingsbrüder sich gegenseitig festhält. Aber das Körperliche nach seinen drei Dimensionen ist eine wahre natura triformis oder triceps, wie die Alten sich die Hekate gedacht haben, ein Drillingsgeschöpf, das schwer auszusprechen ist. Wer dieses Wunderliche sich vor Augen bringen will, der lasse sich einmal an einem Krystall das zeigen, was man in der Mineralogie den Durchgang der Blätter genannt hat, er wird eine

Durchdringlichkeit wahrnehmen, von der man nach der Hand keinen Begriff hat, und dieses Phänomen nicht sehen können, ohne sich zu geistigeren Ideen über den Ursprung der Materie, als denjenigen, welche sie durch eine bloße Zusammenhäufung selbst schon körperlicher Theile entstehen lassen, entschließen zu müssen. Man redet so oft in höheren, über die Sinnenerfahrung hinausgehenden Verhältnissen von Unbegreiflichkeit, und vielen scheint es eine bequeme Weisheit, das ihnen Unbegreifliche sogleich und unbedingt zu verwerfen. Bequem ist diese Weisheit, inwiefern sie glaubt, daß schon die bloße Versicherung, etwas sey unbegreiflich, hinreiche, da vielmehr erforderlich wäre, die Unmöglichkeit des Begreifens zu zeigen. Denn es ist ganz etwas anderes, wenn jemand nicht begreift, daß eine Sache möglich ist, und etwas anderes, wenn er einsieht, daß sie unmöglich ist. Dieß verwechseln die meisten. Das Unbegreifliche liegt aber viel näher, als man es gewöhnlich sucht, nämlich in der Sinnenerfahrung, da fällt es aber den meisten nicht ein, Unbegreifliches zu finden, weil sie es in der That nicht sehen und nur der Denkende es sieht.

Man hat von jeher Bilder gesucht, um sich das Entstehen der körperlichen Materie näher zu bringen. Eines der ältesten ist das von dem Weben hergenommene, das besonders Goethe in der Poesie mit Vorliebe gebraucht hat. Die der Länge nach ausgespannten Fäden des Webers heißen bekanntlich der Aufzug, die Querfäden, die er mittelst des Schiffleins durch jene durchwirft oder in sie gleichsam einträgt, heißt der Eintrag, sein drittes Geschäft ist, diese Fäden zusammenzudrängen und so das Gewebe dicht und compakt zu machen, womit es erst vollendet ist. Das Innere aller körperlichen Dinge, nicht bloß der organischen, sondern der unorganischen ist in der That ein Gewebe, wobei man jedoch, um es zu begreifen, vor Augen haben muß, daß die Natur ihr Gewebe nicht aus selbst schon Körperlichem erzeugt. Menschen, die nur im Einzelnen scharf sehen, erregt jeder ins Allgemeine greifende Gedanke leicht Mißbehagen oder Neid, so mußte auch die den drei Naturprocessen zu den drei Dimensionen des Körperlichen gegebene Beziehung an sich herummäkeln lassen, ohne daß man

sie leugnen konnte. Diese Beziehung war aber nothwendig, um darzuthun, daß Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß nicht bloß zufällige, daß sie im Wesen, ja in der ursprünglichen Construktion der Materie selbst begründete Erscheinungen sind. Und wie dieser Typus ein durchgängiger, d. h. wahrhaft allgemeiner sey, wurde daraus ersichtlich, daß auch jene nicht mehr selbst materielle, sondern immaterielle Erscheinungen, durch die sich das eigentliche Selbst des Körpers zu erkennen gibt, der Klang, der für den bloßen Körper dasselbe ist, was die Stimme und das Wort für das lebendige Geschöpf, die Farbe und endlich die alles belebende Wärme — daß auch diese drei immateriellen Erscheinungen sich jenem Typus unterwerfen, inwiefern der Klang der ursprünglichen Erregung nach durch Cohärenz und Starrheit vermittelt, die körperliche Farbe Flächenerscheinung ist, die Wärme in die Tiefe dringt. Ja selbst das impalpable Licht unterwirft sich in seinem Verhältniß zu dem Palpablen demselben Typus, seine drei Erscheinungsmomente sind Propagation, Fortpflanzung, die in gerader Linie geschieht, Reflexion, die im Winkel erfolgt, Refraktion, wo eine wirkliche Intussusception, eine Penetration des Körperlichen stattfindet. Welche Wichtigkeit aber die Natur auf die Unterschiede der drei Dimensionen legt, erhellt daraus, daß es in der organischen Welt ihr vorzüglichstes Bestreben ist, ihnen reelle Bedeutung zu verschaffen, zwischen oben und unten, rechts und links, hinten und vorne einen qualitativen Unterschied zu setzen, und daß sie den Körper nicht eher vollendet glaubt, bis sie diese Unterschiede als qualitative hervorgebracht hat. — —[1]. Wenn jeder Körper, in dem die drei Dimensionen unterscheidbar ausgebildet sind (denn z. B. im Wasser sind die vorhergehenden Dimensionen ausgelöscht, es gehorcht nur der dritten; in den permanent-elastischen Wesen, wie man die Gase oder Luftarten nennt, zeigt sich eine Tendenz, das Körperliche aufzuheben, und zum Auslöschen aller Dimensionen zu gelangen, wie es im unendlichen Raum stattfindet, wo weder Länge

[1] Hier wurde ein Passus über die Unterschiede der drei Dimensionen weggelassen, da diese Materie in der Darstellung der rein rationalen Philosophie, 2. Abth., Bd. I, S. 433 ff., ausgeführt ist. D. H.

noch Breite noch Tiefe als solche, der nur die Indifferenz aller Richtungen ist — und merkwürdig ist, daß beide Extreme, in welchen sich der elektrische Gegensatz, die Ost- und Westpolarität, welche ebenso bestimmt als Süd- und Nordpol anerkannt werden muß, merkwürdig ist, daß die Extreme, in welchen + und — El. noch materiell sich darstellt, Sauerstoff und Wasserstoff, zu den letzten gehören, als Luftarten sich darstellen, denn das eigentlich Körperliche und am meisten Concrete liegt in der Mitte von + und —): wenn aber, sage ich, jeder Körper, in dem die drei Dimensionen als solche unterscheidbar bestehen, ein dreifacher ist, so ist er demgemäß auch ein magnetischer, ein elektrischer, ein chemischer Körper — und die specifische Differenz der Körper wird eben dadurch entstehen, daß in dem einen der magnetische vor dem elektrischen und chemischen, in dem andern mehr der elektrische oder bloß noch der chemische hervortritt.

Hier, wo von der qualitativen Differenz der Körper die Rede wird, drängt sich nun aber zugleich eine andere Frage auf, zu welcher wir uns den Uebergang durch folgende allgemeine Betrachtungen bahnen wollen.

Das Weltsystem, in welchem überall nur der Grund gelegt, die Materie zu dem folgenden Proceß bereitet wird (denn nichts ist ursprünglich Materie, wie nichts ursprünglich Objekt, sondern Subjekt ist, und die Vorgänge der Weltbildung sind keine anderen als die, durch welche das widerstrebende, selbst seyn wollende Princip gebeugt und vermocht wird sich als Materie zu erkennen), das Weltsystem ist die Sphäre der Quantität, mit dem folgenden specielleren Proceß sind wir in die Sphäre der Qualität getreten, aber wenn hier zuerst eine Mannichfaltigkeit von einander unabhängiger und differenter Körper entsteht, die doch zugleich in einem gewissen solidarischen Zusammenhang miteinander stehen und ein gemeinschaftliches System bilden, so wird mit der qualitativen Differenz unmittelbar auch die Sphäre der Relation, es werden die Unterscheidungen zwischen der bleibenden und in allem Wechsel beharrenden Substanz und den Accidenzen, es werden Verhältnisse von Ursachen, die nicht wesentlich (wieder Principien),

sondern selbst nur zufällig Ursachen sind, und den entsprechenden Wirkungen — Causalverhältnisse im gewöhnlichen Sinn des Worts — gesetzt; endlich, da das Substrat der gewordenen Dinge, B, durch das Verhältniß jedes Dings zu allen andern bestimmbar ist, also zum Theil nicht ist, was es seyn kann, zum Theil ist, was es nicht seyn kann, so werden alle diese Gewordenen der Zeit unterworfen und veränderlich seyn, wie es die astralen nicht waren. Aber diese Differenz der Gewordenen, welche hierbei vorausgesetzt ist, entsteht nach unserer Ableitung nur dadurch, daß verschiedene Stufen oder Verinnerlichungen des Einen allem zu Grunde liegenden Princips angenommen werden, und zugleich vorausgesetzt wird, daß jeder dieser Stufen ein besonderes Existirendes entspreche. Wie kommt es nun aber, daß nicht jedes doch nur einer besonderen Stufe (der Verinnerlichung) angehöriges Existirendes im Fortgang wieder vernichtet, nämlich selbst in eine höhere Stufe fortgeführt wird, wie erklärt sich — nicht eine Mannichfaltigkeit oder Stufenfolge überhaupt, sondern eine bestehende und bleibende? Ferner wenn es doch auf eine Coexistenz dieser verschieden gearteten Wesen angesehen ist, wodurch ist nun einem jeden der Umfang, die Ausbreitung seiner Existenz bestimmt, und wenn dieser Umfang ein beschränkter ist, wodurch ist er beschränkt, wodurch ist z. B. den Metallen der Kreis umschrieben, in welchem sie sich verwirklichen, wodurch sind den verschiedenen Formationen, z. B. dem Kiesel, der Kalkformation u. s. w. ihre Grenzen gesetzt? Diese Fragen selbst schon zeigen, daß mit den gegenwärtigen Ansichten eine höhere und freiere Stufe der Betrachtung als mit früheren gewonnen ist. Denn z. B. der Kantischen Construktion der Materie gegenüber ließ sich nicht einmal die Frage aufwerfen, wodurch sich die individuelle Größe eines Körpers bestimme oder begreifen lasse. Denn jene Construktion kennt nur ein quantitatives Verhältniß der Attraktiv- und Repulsivkraft. Demnach müßte bei doppelt so großer Attraktiv- und Repulsivkraft ein doppelt so großer Körper entstehen. Aber dieß geht nicht. Man setze, es werde auf einen Körper x doppelt so viel Attraktiv- und Repulsivkraft verwendet als auf den Körper y, so ist das Produkt bei x $2A : 2R = A : R$, also

= dem Verhältniß in y. Aber die Größe, die z. B. ein starrer Körper im Raum hat, hängt nicht von dem Maß der Attraktiv- und Repulsivkraft ab, die auf ihn verwendet worden, sondern von der Fortsetzung seines Cohäsionsprocesses und davon, wie weit ihm in dem allgemeinen Zusammenhang verstattet ist diesen zu erstrecken. Wenn nun aber nicht von der individuellen Größe eines Körpers die Rede ist, sondern von dem Umfang, den er in der Schöpfung überhaupt einnimmt, so müssen wir nur gestehen, daß allerdings dieser Proceß nicht bloß von den Gegensätzen, durch die ein Concretes erzeugt wird, vermöge der es Subjekt-Objekt, in sich selbst also Subjekt und Objekt ist, daß er also auch nicht bloß von den beiden Ursachen abhangen kann, durch welche diese Zweiheit oder Dualismus in ihm gesetzt ist. Wir müssen uns erinnern, daß außer diesen beiden noch eine dritte Ursache ist, welche wir zum voraus als Finalursache bestimmt haben, daß zufolge dieser Ursache das Werden, welches wir Natur nennen, von Anfang einen Zweck hat und durch ihm selbst unbewußte Zwecke bestimmt ist. Zufolge dieser aufs Ende hinausgehenden Ansicht ist in dieser ganzen Stufenfolge des Werdens nur eine Reihe und Kette von Finalursachen, in der gleichsam für einen Moment jedes Werdende Zweck ist, aber nur um sogleich wieder als Mittel eines Höheren und gegen dieses als nicht seyend gesetzt zu werden. So, kann man sagen, war diese Mannichfaltigkeit, deren Werden wir bisher betrachtet haben, die Finalursache, der Zweck der Entstehung des Weltsystems, aber der Proceß dieser Mannichfaltigkeit, in welchem wir noch immer bloße Stufen der Ueberwindung oder Umwendung des B annehmen, hat selbst wieder einen Zweck, nämlich den Punkt der völligen Umwendung, mit dem, sowie er erreicht ist, nothwendig wieder eine andere und neue Welt gesetzt ist, die sich jetzt als Zweck darstellt. Es ist vorauszusehen, daß diese neue Welt die organische und vorzüglich die beseelte Natur seyn wird, der wir nun die, welche wir bis jetzt zu begreifen gesucht haben, als die unorganische und unbeseelte entgegenstellen. Der Unterschied zwischen beiden und der Uebergang von der einen zu der andern wird uns also nun zunächst beschäftigen. Aber wer sieht nicht ein, daß wenn die letzte

der Zweck ist, dann nothwendig die Produktion in der ersten durch die, welche Zweck ist, bestimmt und beschränkt seyn muß, und daß zwar allerdings ein abstraktes Begreifen der Formen der unorganischen Natur auf dem bisherigen Wege nicht ganz unmöglich ist, unmöglich aber ein Begreifen der unorganischen Natur im Ganzen außer jenem Proceß, in welchem sie selbst wieder nur eine Stufe und ein Mittel ist, und daß wir von jener abstrakten Betrachtung nothwendig fortgetrieben werden zur Betrachtung des allgemeinen Processes, von welchem die organische und beseelte Natur erst der Schluß, das Ende und der Zweck ist. Dieser Proceß in seiner Allgemeinheit ist kein anderer als der geologische, wenn die Geologie genannte Wissenschaft nicht in der beschränkten Bedeutung genommen wird, in der sie lang genug erhalten wurde, wenn sie vielmehr in jener erweiterten Bedeutung genommen wird, wo sie Naturgeschichte der Erde ist, wie sie Steffens genannt hat, und zu welcher in den letzten Jahrzehnten auch die Empirie sich mehr und mehr hingetrieben fühlte. Es ist hinlänglich bekannt, daß heutzutag kein Geolog mehr sich getraut, in seiner Wissenschaft etwas Durchgreifendes zu leisten ohne Zuziehung der organischen Natur.

Wenn durch die vorausgegangene Katabole das Urprincip der Natur = B auch der höheren Potenz sich zugänglich und überwindlich gemacht hat, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß es der Ueberwindung nicht noch immer widerstrebe, und die von der höheren Potenz in ihm gesetzte Bestimmungen noch immer nur als ihm fremde und äußere annehme. Aber es kommt ein Moment, wo dieses Princip selbst wie durch eine plötzliche Gesinnung dem Widerstand entsagt, die höhere Potenz nicht mehr als eine ihr äußere, fremde und entgegengesetzte begreift, sondern selbst durch sie frei geworden in freiwilliger Vereinigung und gleichsam im Einverständniß mit ihr zu freien Hervorbringungen im Schaffen sich entschließt — ohne eine innere Umwandlung und, daß ich so sage, eine Sinnesänderung in dem anfänglich blinden Princip wäre der Fortgang von der unorganischen zur organischen Natur unbegreiflich. Die Vereinigung des Blinden mit dem unleugbar Zweckmäßigen und Absichtlichen in allen organischen Bildungen zeigt, daß hier das blinde Princip

selbst zu Verstand und Besinnung erhoben ist. Keine philosophische Theorie kann diese Vereinigung, — welche Kant in seiner Kritik der teleologischen Urtheilskraft allerdings mit bewundernswerthem Scharfsinn erkannt und dargestellt hat — keine Theorie kann diese Vereinigung des Blinden und Zweckmäßigen in der Entstehung organischer Wesen begreifen, die nicht der Natur ein blindes zwar, aber des Verstandes *fähiges* Princip zu Grunde legt. Kant hat jene Vereinigung erkannt, und dennoch geht er bei Beurtheilung derselben von der Voraussetzung einer in jedem Sinn leblosen Materie aus, und sieht keine andere Möglichkeit, das Absichtliche in den organischen Schöpfungen zu begreifen, außer der *Herleitung* dieses Zweckmäßigen von einem Verstande, und zwar nicht von einem den organischen Schöpfungen selbst inwohnenden, immanenten und daher substantiellen Verstande, sondern einem, der *außer* den organischen Wesen sich zu ihnen auch nur als äußere Ursache verhalten kann. Diese Herleitung ist ihm die einzig mögliche. „Denn (so drückt er sich speciell darüber aus) da der leblosen Materie selbst die Absichten, denen ihre Form in organischen Wesen entsprechen, nicht zugeschrieben werden können, so ist es *nothwendig*, ein intelligentes Wesen *außer* der Natur zu setzen, und dasselbe als Ursache der in der Materie erreichten oder realisirten Zwecke zu denken“. Durchgängig wird von Kant als unbestreitbar vorausgesetzt, daß die Erzeugung organisirter Wesen nach dem bloßen Naturmechanismus unbegreiflich sey (und dieses Wort ist bei ihm in der weitesten Bedeutung, nicht in dem engen Verstand genommen, wo Mechanismus nur der Inbegriff alles dessen ist, was in der Natur durch bloßen Zug oder Stoß geschehen kann). Dennoch, sagt er, müssen wir, um zu einer wahren Kenntniß dieser Wesen zu gelangen, uns zur Regel machen, das Absichtliche und Zweckmäßige in ihrer Bildung aufzufinden. Da nun aber dieses Zweckmäßige aus bloßem Mechanismus nicht zu erklären, so bleibt allerdings nichts als sie durch eine vom Mechanismus verschiedene Causalität, nämlich eine nach Zwecken handelnde verständige Weltursache zu erklären. So weit spricht Kant für eine über allen Naturmechanismus erhabene Ursache jener zweckmäßigen Bildungen — und dennoch ist ihm diese Herleitung

nach seinen kritischen Grundsätzen ein völlig transscendentes Beginnen. „Es ist zwar eine Maxime unserer reflektirenden Urtheilskraft, in der Betrachtung der organischen Wesen überall auf Zweckmäßigkeit auszugehen, aber diese Maxime darf nicht in ein objektives Princip der Vernunft verwandelt werden. Wir müssen diese Objekte (die organischen Wesen) allerdings nach dieser Maxime beurtheilen, ob aber diese Objekte nicht endlich doch nach mechanischen Gesetzen erzeugt werden, die uns nur unbekannt sind, und ob nicht wenigstens im übersinnlichen Substrat der Natur ein allgemeiner Grund liege, worauf Mechanismus und Zweckmäßigkeit sich beide beziehen (d. h. unstreitig dadurch beide vereint wären), dieses ist uns gänzlich unbekannt". Kant hielt also hier wenigstens die Möglichkeit offen, daß in dem intelligiblen Substrat der Natur noch der Grund für die Vereinigung von Zweckmäßigkeit und Mechanismus (d. h. blindem Entstehen) gefunden werden könnte — dieß ist der äußerste Punkt, bis zu welchem Kant in der Speculation fortgegangen ist, und wenn man ihm zugestehen muß, an dieser Stelle der Wissenschaft über die Schranken seiner eignen Philosophie hinausgesehen zu haben, so verwundert man sich um so mehr, wie er nicht eingesehen, daß sein Bestreben, der Vernunft jeden Zugang zu jenem intelligiblen Substrat — dem An-sich der Dinge — zu wehren, nichts anderes heißen konnte, als die Philosophie selbst abschneiden.

Bemerken will ich nun übrigens, daß es, um die Erklärung des Zweckmäßigen in der Natur überhaupt und in der organischen Natur insbesondere — um die Erklärung desselben aus einer außer- und überweltlichen Causalität zurückzuweisen, keineswegs jener allgemeinen Grundsätze bedarf, welche das Resultat der Kantischen Kritik der reinen Vernunft sind. Auch wenn nicht alle Erkenntniß des Transscendenten oder Uebersinnlichen unmöglich wäre, wenn wir von der Existenz einer intelligenten und freihandelnden Welt-Ursache völlig gewiß wären, so könnte diese doch nie dazu dienen, jene in den organischen Wesen vorhandene Zweckmäßigkeit begreiflich zu machen, inwiefern nämlich jene Ursache als eine der Welt und den Dingen äußere gedacht würde. Denn diese in den organischen Natur-Produkten wahrgenommene Zweckmäßigkeit

ist keineswegs eine ihnen bloß äußerlich aufgedrückte, wie sie auch bei jeder Maschine stattfindet. Diese Zweckmäßigkeit ist eine dem Produkt immanente, von dessen Materie unzertrennliche, die also ihren Grund in demselben Princip haben kann, von welchem auch die Materie selbst gesetzt ist. Das Organische unterscheidet sich von dem Unorganischen eben vorzüglich dadurch, daß in jenem die Substantialität der Materie ihre Bedeutung, die sie noch in der unorganischen Natur, die sie selbst im chemischen Proceß noch hatte, völlig verliert. Nicht durch die materielle Substanz, welche beständig wechselt, sondern nur durch die Art und Form seines materiellen Seyns ist der Organismus — Organismus. Das Leben hängt an der Form, oder: für das Leben ist die Form das Wesentliche geworden. Das Leben, die Thätigkeit des Organismus hat nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz, sondern die Substanz in dieser Form zum Zweck; der Organismus hat eben davon seinen Namen, daß, was zuvor selbständig, für sich und um seiner selbst willen zu seyn schien, in ihm nur noch Werkzeug, Organ eines Höheren ist. Noch in dem dynamischen Proceß behauptet die Materie ihr Selbstseyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus u. s. w. bezeichnet haben, nur als Accidenzen in sich auf, ja das Bestreben der unorganischen Materie in allen ihren Thätigkeitsformen geht nur dahin, den in sie gesetzten Gegensatz wieder auszulöschen, sich in ihrer Substantialität zu behaupten, nur darum sucht sich das Entgegengesetzte, jedes + auch im chemischen Proceß sucht sich durch ein —, jedes — durch ein + aufzuheben. Ein unorganischer Körper kann im elektrischen oder unelektrischen, im positiven oder negativen Zustand seyn, ohne daß er es sich anzieht; der organischen Materie sind dieselben Thätigkeitsformen wesentlich; der Muskel, der sein Contraktions- oder Expansionsvermögen verloren hätte, wäre todt.

Die theistische Hypothese, wie ich die Erklärung durch eine intelligente Weltursache nennen will, diese Hypothese verwahrt sich ausdrücklich dagegen, die Ursache, von der sie das Zweckmäßige organischer Form ableitet, auch als eine der Materie selbst immanente zu denken, und doch nur alsdann würde diese Hypothese erklären. Kant hat gesucht,

in Bezug auf die vorliegende Frage die verschiedenen möglichen Systeme auf seine Weise, also a priori abzuleiten, und hat dann jedes derselben einer Kritik unterworfen. Seine Ableitung ist folgende. Es kann, was die organisirten Wesen betrifft, nicht geleugnet werden, daß die Verbindung ihrer Theile eine Zweckverknüpfung ist (denn jeder Theil eines Organismus ist zugleich Mittel und Zweck). Man kann sonach nicht umhin, das Verfahren der Natur in der Hervorbringung dieser Wesen als eine Technik zu beurtheilen, und diese Beurtheilung ist auch außerdem der einzige Leitfaden, um durch Beobachtung zur Kenntniß der organisirten Wesen zu gelangen, daher kann es für die Speculation nur zwei Wege gehen: diese Technik entweder als absichtliche (technica intentionalis) oder als unabsichtliche (technica naturalis) zu erklären[1]. Kant setzt hier gleich absichtliche und unabsichtliche Entstehung als sich gegenseitig schlechthin ausschließend entgegen, da die wahre Thatsache vielmehr eben die einer absichtlich-unabsichtlichen Entstehung ist, wie denn, wenn das, was er eine natürliche Technik der Natur nennt, nur wirklich eine Technik ist, das Absichtliche nicht auszuschließen ist, so wenig als das Unabsichtliche, weil es eben eine natürliche Technik seyn soll, was in seinem Sinn eine blindlings hervorbringende bedeutet. Die Sache ist eben, daß wir keines von beiden ausschließen können. Wir müssen ein blindes, soweit unabsichtliches, Entstehen behaupten, weil diese Objekte Naturobjekte sind, und wir müssen ein absichtliches behaupten, weil in diesen Objekten innere Zweckmäßigkeit und Absichtlichkeit zu erkennen ist. Durch jene Entgegensetzung einer natürlichen Technik, welche die absichtliche, und einer absichtlichen, welche die natürliche ausschließen soll, hat sich also Kant gleichsam den wahren Standpunkt genommen. Indeß jener Entgegensetzung zufolge entstehen nun zweierlei, einander contradiktorisch entgegenstehende Systeme, die auch hier eine Antinomie bilden, nämlich der Idealismus und der Realismus der Naturzwecke. Der erstere sey die Behauptung, daß alle Zweckmäßigkeit der Natur unabsichtlich, daß

[1] Kritik der teleologischen Urtheilskraft, Hartensteinsche Ausgabe Bd. 7, S. 265. D. H.

das Zusammentreffen ihrer Hervorbringungen mit unseren Zweckbegriffen im Grunde bloß zufällig sey, und daraus fälschlich auf eine besondere (d. h. vom allgemeinen Mechanismus der Natur verschiedene) Causalität geschlossen werde. Der Realismus dagegen wäre die Behauptung, daß die Hervorbringung wenigstens der organisirten Wesen absichtlich sey. Der Realismus halte sich sogar wegen dieser ihm durch das Daseyn organisirter Naturwesen unmittelbar bewiesenen Realität absichtlicher Ursachen berechtigt, die gesammte Natur als das Werk einer verständigen Ursache anzusehen. Nach dieser letzten Bemerkung sollte man erwarten, daß Kant als Realism nur eben dieses letzte System, die theistische Hypothese, ansehe. Aber da hätte er ein geschichtlich gegebenes System ausschließen müssen, das eine absichtliche Technik in der Natur selbst behauptet. Er theilt daher die möglichen Systeme weiter so ein. Der Idealismus (was er nämlich so genannt) sey entweder der der Casualität oder der Fatalität in der zweckmäßigen Form der Naturprodukte. Das System der Casualität oder das epikurische hebe allen Unterschied einer Technik der Natur und einer bloßen Mechanik auf. Es erkläre nicht allein die Uebereinstimmung der organisirten Wesen mit unseren Begriffen von Zweck für zufällig, sondern, da die bloße Versicherung, daß die bewegenden Kräfte der Materie hinlängliche Ursachen seyen, die Entstehung dieser Formen zu erklären, — da diese bloße Versicherung den Verstand nicht befriedige, und zu diesem Ende vielmehr nöthig wäre, daß die Gesetze, nach denen dieß geschehe, angegeben würden, um sonach selbst im Stande zu seyn, durch Absonderung und Zusammensetzung der Bestandtheile der Materie solche Objekte hervorzubringen, dieses aber unmöglich geleistet werden kann, so werde in der That alle Ursache dieser Erzeugungen geleugnet und der blinde Zufall für einen Erklärungsgrund derselben ausgegeben.

Das System der Fatalität sey das des Spinoza. Dieses berufe sich auf etwas Uebersinnliches, wohin unsere Einsicht nicht reiche, und wolle doch gleichwohl alle Zweckverbindung in der Welt nicht von dem Verstande dieses Wesens, sondern von der Nothwendigkeit seiner Natur ableiten. Es ist merkwürdig, daß Kant von einem Uebersinnlichen

bei Spinoza spricht, dem man sonst vorwirft, daß er Gott mit der Natur identificirt habe. Wenn indeß Spinoza in der unendlichen Substanz auch einen unendlichen Verstand setzt, so wäre dem Spinoza eigentlich nur vorzuwerfen, daß er unterlassen zu zeigen, wie an der Nothwendigkeit, mit der alle Dinge aus Gott folgen, dieser doch auch zur göttlichen Natur gehörige Verstand seinen nothwendigen Antheil habe. Dieser Vorwurf würde auf den zurückkommen, daß Spinozas Gott — nicht ein lebloser, wie Kant sagt, aber daß er auch nicht ein lebendiger oder wenigstens als lebendig dargestellter ist, wozu in den Prämissen der Lehre selbst doch allerdings die Mittel gegeben waren, wenn Spinoza nicht die Substantia extensa und die Substantia cogitans so völlig gleichgültig nebeneinander bestehen ließ, wenn Spinoza überhaupt nicht sich begnügte, zu behaupten, daß alle Dinge mit Nothwendigkeit aus der göttlichen Natur folgen, wenn er versuchte, dieses Folgen wirklich zu zeigen. Freilich wäre dann die Lehre nicht mehr Spinozismus, allein es ist gegen diesen auch eben nur dieses einzuwenden, daß er ein unentwickeltes System ist. — Als Systeme, welche eine absichtliche Technik in der Hervorbringung organisirter Wesen annehmen, nennt nun Kant 1) den Theismus, gegen den er nichts einzuwenden hat als das ihm Gewöhnliche, daß vor allen Dingen die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs (nämlich einer intelligenten Ursache des Weltganzen) gezeigt seyn müssen, was nach den Bedingungen, die Kant der objektiven Gültigkeit setzt, freilich eine Unmöglichkeit ist. Die Hauptsache aber ist, wie schon bemerkt, übersehen, daß nämlich, wenn auch alles andere zugegeben wäre, doch von jener göttlichen Technik, durch welche organische Naturprodukte entständen, einen verständlichen Begriff zu geben, niemals auch nur versucht worden ist. Der Gott bleibt den Objekten und der Materie äußerlich, die organisirten Wesen würden also nach dieser Ansicht immer nur Kunstprodukte bleiben, womit gerade das Wunderbare, das eigentliche *θαυμαστόν* derselben, völlig aufgehoben wäre. Denn dieses besteht eben darin, daß sie Naturprodukte sind und als solche absichtlich hervorgebrachten nicht bloß ähnlich, sondern gleich sind.

Außer diesen bisher aufgezählten dreien bleibt nun nach Kant nur noch ein viertes System. Das erste (der Epicurismus) setzt eine leblose Materie, das zweite (fatalistische) einen leblosen Gott voraus. Wie nun diesem im Theismus der lebendige Gott, so steht der leblosen Materie in jenem die lebendige Materie — im Hylozoismus entgegen. Nach Kants Eintheilungsweise müßte der Hylozoismus ein System seyn, das eine absichtliche Technik behauptet und eine unabsichtliche ausschlöße. Die Natur der Sache zeigt aber, daß ein solches System wenigstens nicht Hylozoismus seyn könnte. Denn wenn bei der Entstehung organisirter Wesen nichts wie Absichtlichkeit seyn soll, so ist von keiner Hyle, von keiner Materie mehr die Rede. Und umgekehrt, soll das hervorbringende Subjekt hylischer Natur oder die Materie selbst seyn, so wird sich das Unabsichtliche nicht ausschließen lassen. Kant selbst erklärt den Hylozoismus als die Lehre, welche die intelligente Ursache in die Materie selbst setze. Dieß könne nun auf zweierlei Art geschehen. Entweder schreibe man der Materie als einer solchen, als Materie, eine Causalität nach Begriffen zu, so sey dieß ungereimt, weil Materie als Objekt des äußeren Sinns nothwendig als leblos vorgestellt werde, folglich Leblosigkeit (inertia) gerade den wesentlichen Charakter derselben ausmache. Allein es ist wohl keinem Hylozoisten je eingefallen, der Materie als solcher, der Materie in dem Sinn, wie sie Kant hier nimmt, Leben zuzuschreiben; wohl aber hat jeder, deutlicher oder dunkler, an das Princip gedacht, von dem die Materie als Objekt der äußeren Sinne selbst nur die Erscheinung oder eine Modification ist. Hier wäre denn an dem Hylozoismus nur auszusetzen, daß er keine Antwort hat auf die Frage: warum das Leben in dem bestimmten Sinn, wie es organischen Wesen zugeschrieben wird, nicht als eine allgemeine Eigenschaft der Materie erscheint; denn die gewöhnliche Antwort, daß alles lebt, wäre eine bloße Ausflucht, da jeder übrigens zugesteht, daß das stumpfeste organische Geschöpf gleichwohl noch auf ganz andere Weise lebt als der Mineral, dessen symmetrisch regelmäßige Bildung doch übrigens auch schon etwas ist, das nicht aus der bloßen Materie im Kantischen Sinn erklärbar ist.

Die andere Art den Hylozoismus zu denken wäre nach Kant diese, daß man der Materie zwar für sich ihre Leblosigkeit oder inertia ließe, aber sie mit einem verständigen sie belebenden und durchdringenden, wiewohl von ihr verschiedenen Princip (etwa einer Weltseele) in Verbindung setzte. Kant wendet gegen diese Ansicht ein, daß sie doch für keine allgemeine Erklärung der Organisation gelten könnte, weil diese Verbindung mit einem von der Materie verschiedenen beseelenden Princip selbst schon eine Art von Organisation seyn würde, wovon man doch eben erst den Grund hätte zeigen wollen. Im Grunde heißt dieß also, daß jene Verbindung (einer Weltseele mit der Materie) selbst nicht erklärt ist, worin Kant Recht hat, inwiefern durch jene Erklärung weder die Sache selbst noch die Ursache oder die Art ihrer Verbindung mit der Materie begriffen ist. Hieraus folgt, daß der Hylozoismus überhaupt für sich kein System seyn kann und nur erst in einem höher und weiter entwickelten Ganzen (das aber dann durch Hylozoismus nicht mehr hinlänglich bezeichnet wäre) eine Bedeutung erlangen könnte, die er nie gehabt hat, weil, einige Italiener im 16. Jahrhundert ausgenommen, nie versucht worden ist, diese Vorstellung mit allgemeineren Lehren in Zusammenhang und Verbindung zu setzen, d. h. zu begründen; für sich genommen bleibt er eben auch eine unentwickelte und unvollständige Hypothese. Das Unvollständige — nach der ihm zuletzt gegebenen Wendung — liegt vorzüglich darin: Gesetzt man gäbe ihm eine mit der Materie verbundene Seele als etwas Besonderes und von dieser Verschiedenes zu, so dürfte er das Verständige, den Nus, doch nicht bloß in die mit der Materie verbundene Seele legen. Sollte diese der organischen Materie die ihr eigenthümliche Form nur wie etwas ihr Fremdes auferlegen, als etwas, das sie bloß **leidet**, so wäre kein Unterschied zwischen unorganischer und organischer Natur. Die unorganische Materie hat unabhängig von der in ihr gesetzten Form, auch wenn diese zerstört ist, noch ihr Bestehen, der organischen dagegen ist die Form wesentlich. Wissen wir es also nicht dahin zu bringen, das, was in der organischen Materie als verständig und zweckmäßig erscheint, aus einem ihr selbst inwohnenden, mit

ihr verwachsenen Verstand zu erklären, so ist dem Phänomen noch immer nicht volle Genüge gethan. Dahin ist aber, wie schon bemerkt, nicht zu gelangen, wenn die Materie für sich als absolut leblos genommen, wenn ihr nicht ein für sich zwar blindes, aber des Verstandes *fähiges* Princip zu Grunde gelegt wird. Auch in einem menschlichen Kunstwerk, einer vollendeten Statue z. B., ist die höchste Zweckmäßigkeit aller Theile und Proportionen zu erkennen, aber die hervorbringende Kraft hat dieses Zweckmäßige an einer von ihr unabhängigen Materie und bloß oberflächlich hervorgebracht. *Dieser* Technicismus aber, den wir in organischen Bildungen wahrnehmen, *dringt* nicht bloß in das Innere der Materie ein, er kommt aus ihr selbst, der Künstler ist hier nicht außer seinem Werk, sondern mit ihm selbst eins; ein und dasselbe Princip, das als blindes die Materie setzt, setzt als befreites, durch die höhere Potenz sich selbst gegebenes die Form; denn der eigentliche alles von innen, aus dem Innern hervorbildende Werkmeister kann auch nicht die höhere Potenz seyn, die für sich nichts vermöchte, sondern sich dazu jenes blinden Princips als Werkzeugs bedienen muß, wie unstreitig auch in den dichterischen und künstlerischen, ja in jeder geistigen Hervorbringung das eigentlich Producirende immer ein blindes, nur durch eine höhere Potenz zugleich seiner mächtig gewordenes Princip ist.

Es gibt keinen stufenweisen und allmählichen Uebergang von der unorganischen zur organischen Welt. Mit dieser fängt eine ganz neue Welt an. Es geht in der organischen Welt nicht auf die gleiche Weise fort wie in der unorganischen, daß nämlich das blinde Princip nur immer *mehr* in sich zurückgewendet wird. Vielmehr *im Anfang* der organischen Natur schon hat das blinde Princip sich selbst gefaßt und ist in der Freiheit. Die organische Natur fängt mit dem freigewordenen blinden gleich an. Das Princip *wird* in ihr nicht erst frei, es *ist* schon frei und *muß* frei seyn, damit organische Natur anheben könne. Man kann die unorganische Natur ansehen als die Sphäre, in welcher das blinde Princip stufenweise in sich selbst zurückgebracht wird, aber der Anfang der organischen Natur ist immer ein *absoluter* Anfang. Da, wo zuerst das blinde Princip sich in der Freiheit sieht, nicht mehr

das blind- und bewußtlos Seyende, sondern das seiner selbst bewußte zu seyn, da fängt die organische Natur an. Im Anfang der organischen Natur ist schon das Ende, das Ziel, der Zweck. Es könnte nichts Organisches entstehen, wenn das blinde Princip nicht schon frei und zur Besinnung gebracht wäre. Wenn es aber im Anfang schon frei und seiner selbst bewußt ist, wie kann es wieder in die Sphäre der Bewußtlosigkeit zurückgehen? und doch offenbar geschieht dieß, da nicht bloß auf den Stufen der organischen Natur, wo nur die dumpfesten Lebensregungen wahrzunehmen sind, sondern die ganze Reihe der Thiere hindurch Bewußtlosigkeit oder wenigstens ein Kampf zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit herrschend ist, und Bewußtseyn nur am Ende dieser ganzen Reihe im Menschen siegreich erscheint. Indem ich hierauf antworte, soll mein Gedanke, hoffe ich, erst vollkommen verständlich werden. Allerdings wird dem blind Producirenden im Anfang schon das Ende und das Ziel gezeigt, und es könnte dieß unmittelbar ergreifen, das eigne Seyn aufgeben, (als — A) die höhere Potenz und mit dieser zugleich die höchste, das seyn Sollende, anziehen, so sich den Prototyp der Existenz herstellen. Es könnte, sage ich; dieses Ziel ist ihm schon im Anfang gezeigt, und eben im Erblicken dieses Ziels ist es selbst von seiner Blindheit befreit und sieht zugleich sich selbst in der Freiheit. Aber eben, weil es frei, weil ihm das Ende nun gezeigt ist, kann es auch in einen freiwilligen Proceß eingehen, indem es seine alte Natur stufenweise überwindet; es kann das Blinde seiner Natur zum Gegenstand einer freien, successiven Ueberwindung machen, worin diesem zugegeben ist, sich noch in allen Formen zu versuchen, eh' es sich zur völligen Exspiration entschließt, um selbst nicht mehr zu seyn, sondern nur das Setzende des Höchsten, des eigentlich seyn Sollenden zu seyn.

Diese ganze Ansicht nun, nach welcher in der organischen Welt zwar noch ein Kampf zwischen Bewußtlosigkeit und Bewußtseyn, zwischen dem ungeistigen Princip und der es in Geist umwandelnden Potenz, aber ein selbst frei gesetzter und gewollter angenommen wird, diese Ansicht mag zwar eine unerwartete und manchen vorgefaßten Meinungen widerstrebende seyn, dennoch ist sie nur die nothwendige Folge der

einmal zugelassenen teleologischen Beurtheilung der organischen Natur und der unabweislich vorauszusetzenden Zweckmäßigkeit derselben im Ganzen und im Einzelnen. Ist diese einmal zugestanden, so ist unvermeidlich anzunehmen, daß der Mensch der Endzweck der organischen Schöpfung ist, also der producirenden Thätigkeit schon auf den tiefsten Stufen vorgeschwebt hat. Und obgleich es jetzt weniger als sonst gewöhnlich ist, in der Reihe der Geschöpfe von dem Menschen zu den weniger vollkommenen herabzusteigen, und obwohl die vergleichende Anatomie, die in unserer Zeit eine so große Bedeutung erlangt hat, vielmehr von den relativ unvollkommneren zu den vollkommneren und endlich den vollkommensten aufsteigt, so bin ich doch gewiß, daß in der organischen Formenlehre oder Morphologie selbst Stellen vorkommen, wo man auf den Menschen hinaussehen muß, um gewisse Formen zu begreifen. Wie in den höheren organischen Wesen noch Rudimente, Ueberbleibsel von Organen vorkommen, die für diese selbst nicht mehr von Nutzen sind, wohl aber auf früheren Stufen nothwendig waren, so kann man wohl auf vorausgehenden Stufen Formen finden, die für diese selbst nicht nothwendig waren, sondern, da die Natur im Gegenwärtigen immer schon das Zukünftige begründet, Andeutungen eines Zukünftigen sind, das hier (auf dieser Stufe) sich noch nicht erreichen ließ. Und wie will man sich jene Präformationen, jene Vorspiele sogar sittlicher und socialer Verhältnisse erklären, die wir in einigen Thierklassen mit so vieler Bestimmtheit wahrnehmen, wenn wir nicht denken, daß vom Anfang ihrer organischen Hervorbringungen der Natur schon das Ende, der Mensch, vorgeschwebt habe. Die Hauptsache aber ist, daß, ohne eine solche Freiheit oder Freiwilligkeit in der Entstehung der organischen Natur vorauszusetzen, zwischen dieser und der organischen Natur bloß noch ein gradueller Unterschied, aber keine differentia totius generis statthaben könnte. Denn auch in der unorganischen Natur ist das blinde Princip schon genöthigt Bestimmungen des Verstandes anzunehmen, aber dieses Princip zeigt sich hier als ein das Verständige nicht selbst wollend, sondern nur nicht-wollend Hervorbringendes, als ein werkzeuglicher Verstand. Der Urstand, das was zuerst hervortreten

muß, um Anfang alles Werdens, der Punkt zu seyn, an den sich der Proceß des Werdens anknüpft, der Urstand, in sich selbst, in seine Potenz zurückgebracht, wird zum Verstand, aber der Verstand, der sich in den unorganischen Bildungen zeigt, ist nicht zum sich selbst festhaltenden Princip geworden, er ist ein der Materie nach fremder, wie auch daraus erhellt, daß der Krystall z. B. gegen die Zerstörung seiner Form sich völlig gleichgültig verhält, während das Organische sich in seiner Form zu erhalten strebt. Die Freiheit der organischen Natur in ihren Hervorbringungen zeigt sich in der Freiheit ihres Vor- und Zurückgehens, daß sie nämlich nicht genöthigt ist, in der Linie, in welcher sie ein relativ Höchstes erreicht hat, fortzugehen, sondern diese Bewegung abbrechen und unter das schon Erreichte zurückgehen kann, gleichsam um einen neuen Anlauf zu machen, und so aufs neue anfangen kann. Hält man sich an einzelne anatomische Systeme, z. B. das Respirations- und Circulationssystem, so kann man genöthigt seyn, z. B. die Insekten in der Stufenreihe organischer Wesen unter die Mollusken herabzusetzen, während in jeder andern Hinsicht offenbar ist, daß vielmehr mit den Insekten, die in manchen ihrer Klassen so viel höher begabt als jede Molluske erscheinen, daß in diesen wirklich eine höhere, feinere Welt erreicht und gesetzt ist. Die Freiheit der organischen Natur zeigt sich darin, daß sie nicht genöthigt ist, zwischen sich zunächst stehenden Bildungen alle möglichen Zwischenglieder hervorzubringen, und daß sie dagegen wie nach bloßer Lust und Laune Bildungen hervorbringt, von denen zweifelhaft ist, ob sie zu einem wirklichen Fortschritt nothwendig waren. Wenn man freilich nicht annehmen kann, daß die organische Natur irgendwo einen eigentlichen Sprung oder saltus macht, so ist sie doch offenbar ebenso weit von einer sklavischen, keine Freiheit der Bewegung zulassenden Continuität der Bildungen. Ja noch innerhalb derselben Art weiß sich die Natur eine gewisse unverkennbare Freiheit, innerhalb des festgesetzten Kreises doch noch einen Spielraum für Verschiedenheiten sich zu bewahren, daß kein Individuum dem andern absolut gleich ist, auch die Individuen noch durch Accidenzen der Formen und Umrisse, ja durch innere Eigenschaften sich voneinander unter-

scheiden. Darum sagte ich gleich anfangs, das in der organischen Natur waltende Princip sey der höheren Potenz nicht mehr bloß unterworfen, sondern in freiwilliger Vereinigung und gleichsam im Einverständniß mit ihr zu freiem Hervorbringen und Schaffen entschlossen, der Beweis hiefür konnte zunächst nur durch den nothwendigen Fortgang geführt werden. Es mußte ein solcher Moment kommen, wo die im Innern, im Princip der Materie selbst durch die höhere Potenz erregten Bewegungen zum freien Spiel wurden. Dieser Moment konnte nur der der organischen Natur seyn. — Jetzt will ich indeß noch eine Bemerkung hinzufügen, die schon Kant nicht entgangen ist: daß organische Naturwesen dem Mechanismus (wir wollen sagen, dem allgemeinen Naturproceß) gegenüber nur als zufällig beurtheilt werden können. Wir können von keinem einzigen als Naturzweck gedachten Objekt die Nothwendigkeit seiner Existenz einsehen, wie solches doch in Ansehung derjenigen Dinge möglich ist, die nach dem allgemeinen Naturmechanismus entstehen, weil nämlich deren Daseyn auf einer nothwendigen Wirkung der Principien beruht. Von Objekten, in deren Formen wir nur eine nothwendige Wirkungsweise der Natur sehen, können wir mit allem Rechte sagen, daß wir das Daseyn derselben begreifen, denn wir kennen ihre Ursachen und die Gesetze, nach denen sie wirken, daher es auch nicht unmöglich ist zu denken, daß wir solche Dinge, wie z. B. den Diamant, auch selbst hervorbringen könnten. Der Grund aber, warum wir von organischen Wesen nicht ebenso die Nothwendigkeit ihrer Existenz einsehen können, liegt nicht darin, worin ihn Kant gesucht hat, weil nämlich der Verstand, als dessen Wirkungen sie beurtheilt werden, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann; er liegt vielmehr darin, daß diese Wesen wirklich nicht in dem Sinn nothwendig sind, in welchem es die andern sind, daß sie zwar immer noch als Erzeugniß der Natur, aber der freien und freiwillig hervorbringenden angesehen werden müssen. Es ist eines der schönsten Zeichen jener wissenschaftlichen Aufrichtigkeit, die man in Kant lieben und bewundern muß, daß, obgleich er sich eine Zweckmäßigkeit der organischen Naturprodukte nicht anders als in Folge eines Verstandes denken konnte, der außer und über der Natur selbst wäre, eine

Annahme, der sein ganzes kritisches Wesen widerstrebte, daß er dessenohngeachtet die Zweckmäßigkeit selbst festhielt und sogar die teleologische Beurtheilung organischer Wesen als nothwendig zum tieferen Eindringen in dieselben und zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß ihrer Natur für unentbehrlich hielt. Und so will ich denn bemerken, daß auch unsere Voraussetzung einer Freiheit der Natur in der Hervorbringung organischer Wesen der wissenschaftlichen Forschung nichts weniger als hinderlich seyn kann, sondern im Gegentheil diese selbst in eine höhere Freiheit versetzt; denn nun erst kann sie mit vollkommen beruhigtem wissenschaftlichen Gewissen, inwiefern von einem Ausschweifen ins Hyperphysische dabei nicht die Rede seyn kann, weil die Natur auch in ihrer Freiheit Natur bleibt, und zur Behauptung und Erklärung dieser Freiheit keine andern Principien angenommen und erfordert werden, als die zum Begreifen einer Natur überhaupt, also auch der allgemeinen Natur erforderlich sind — ich sage, nun erst kann die Forschung mit vollkommener Beruhigung, da von hyperphysischen Annahmen nichts mehr zu fürchten ist, der unergründlichen Absichtlichkeit, der unglaublichen Naivetät der Natur in der Erreichung ihrer Zwecke nachspüren und sich der Aussicht auf eine wahre innere Geschichte der Natur getrösten, in deren Schaffen der Mensch wie in das eines ihm verwandten Wesens hineinschauen kann. Der Forscher braucht nicht zu fürchten, nur in uneigentlichen Ausdrücken zu reden, wenn er von Zwecken der Natur spricht; es ist nichts, was er dieser nicht zutrauen, nicht von ihr aussagen dürfte, ohne darum über sie selbst hinauszugehen.

Ein Hinausgehen über die Natur macht gerade diese ihr zugesprochene eigne Freiheit unnöthiger als jene mechanische Philosophie, die in Thieren und Pflanzen bloße Maschinen sehen zu können glaubte; denn gerade da ist der Schluß unvermeidlich, daß, wie jede Maschine einen Künstler, ebenso auch die Natur, von der die organische Welt ein so wesentlicher Theil ist, einen Einrichter außer sich voraussetze. In der Maschine sind zwar auch, inwiefern jeder Theil um aller anderen willen da ist, alle Theile zu der Idee eines Ganzen verbunden; auch stehen sie insoweit in einer ursachlichen Verbindung miteinander, als ein

Theil die Ursache der Bewegung des andern ist. Aber was dieses Letzte betrifft, so ist das Verhältniß ein einseitiges, denn nicht hinwiederum ist der bewegte Theil Ursache der Bewegung des Bewegenden, so wie kein Theil dadurch, daß er den andern hervorbringt, sich selbst hervorbringt wie im Organischen. Der Einfall, daß die Thiere nur höchst künstliche und zusammengesetzte Maschinen seyn könnten, gehört zu den Vorstellungen, die man glücklicherweise heutzutag nicht mehr zu widerlegen braucht. Aber auch um nur glaublich zu finden, daß eine solche Lehre aufgestellt werden konnte, muß man sich der Umstände erinnern, unter denen Cartesius dazu verleitet wurde, eine solche allem natürlichen Sinn widerstrebende Meinung zu behaupten. Man kann historisch wohl nachweisen, daß sie eigentlich nur dem allmählich entstandenen Widerwillen gegen die Lehre der Aristotelischen Philosophie von den substantiellen Formen ihren Eingang verdankte: der entgegen glaubte man nun alles in der Natur durch die bloße Zusammenfügung der Theile, aus Textur, Struktur, und andere bloß äußerlich aufzufassende Bestimmungen ableiten zu können. Es ist derselbe Gegensatz, mit dem wir auch heute noch zu thun haben. Aristoteles nennt das, wodurch ein Ding über die bloße Materie gehoben ist, den Actus oder die Form (das εἶδος). Aber wie diese Form in die Materie kommt, das wußte Aristoteles um so weniger zu sagen, als er sich dabei etwas Positives dachte. Die Form besteht aber selbst nur in der Negation des bloßen blinden Seyns, d. h. in der Verinnerlichung desselben. Ein Ding wird gesetzt dadurch, daß in die Materie eine Potenz kommt, durch die sie ein mehr oder weniger seiner Mächtiges wird. Potenz ist gleichbedeutend mit Subjekt.

Nennen wir das, was Aristoteles an dem Ding im Gegensatz mit der Materie den Actus oder die Form nennt, also überhaupt das, wodurch ein Ding in sich ist, mehr oder weniger seines Seyns mächtig ist, bezeichnen wir dieses mit A, das entgegengesetzte Princip — das Seyn, das sich als Materie oder, wie wir auch sagen können, als Objekt (nämlich als Objekt der Umwendung oder Verinnerlichung) verhält, — durch B, so ist jedes Körperliche in sich schon Subjekt und

Objekt, A und B, gleichsam zwei Wesen in Einem. In dem Verhältniß, als an einem Theil der allgemeinen Materie die Potenz, die Innerlichkeit, hervorgebracht ist, nimmt er das Gepräge des Verstandes an, aber dieser Verstand erscheint in der unorganischen Materie noch bloß als ein hervorgebrachter und passiver, aber es kommt ein Moment, wo sich das Subjekt ganz in der Freiheit gegen das Objekt sieht, und wo es sich zwar nicht gleich als Materie oder blindes Princip aufgibt, aber wo ihm (dem Freien) das Blinde (die Materie) zum Spiel wird. Dieses ist der Moment des Entstehens der organischen Natur, in welcher das seiner selbst mächtige Princip wollend und gleichsam spielend das Zweckmäßige — nicht in einer blind-nothwendigen, sondern in einer freiwilligen Stufenfolge hervorbringt, geleitet darin von dem noch höheren Princip (dem A^3), das an sich G e i s t ist. Wie das B das Ungeistige ist, A^2 das dem Ungeistigen Entgegengesetzte, es Negirende und dadurch den Geist Vermittelnde, so ist A^3 der Geist selbst, zu dem B in d e m Verhältniß, als das Blinde in ihm überwunden, oder als es in sich selbst, in seine Potenz zurückgebracht ist, wieder ein Verhältniß bekommt, es nun ebenso a n zieht, wie es in der Blindheit es ausschloß und zurückstieß. Der letzte Zweck i st eben das seyn Sollende, ist A^3 oder der Geist, und das producirende Princip handelt eben darin zweckmäßig, daß es stufenweise das Blinde seiner Natur überwindet, um eben dieses zum Anziehungspunkt des Geistes, allmählich zum wirklichen Sitz und Thron desselben zu bereiten, wo also auch dieses höchste Princip in das Seyn eintritt und als verwirklicht erscheint.

Es versteht sich von selbst, daß im Anfang jener freiwilligen Stufenfolge die Materie oder das blinde Princip noch die größte Gewalt hat. Es gilt auch hier das Gesetz, daß jeder Möglichkeit ihr Recht widerfahre, keine ausgeschlossen, jeder an der ihr zukommenden Stelle, in dem ihr gleichsam gebührenden Moment hervorzutreten verstattet sey. Das Blinde soll nicht mit Gewalt, d. h. selbst wieder nur blindlings, besiegt werden, und wenn ihm als Blindem zu s t e r b e n bestimmt ist, soll dieser Tod ein sanfter und freiwilliger, die Folge der wirklichen Erschöpfung seyn, d. h. daß es alles, was in ihm als

Möglichkeit lag, wirklich erschöpft, seine Orgien bis zu Ende gefeiert hat. Im Anfang wird sich sogar das Organische nur schwer von dem Unorganischen trennen, ja inwiefern jede folgende Stufe die vorhergehende festhält, inwiefern es sogar Absicht ist (denn auf dem jetzt erreichten Standpunkt dürfen wir von Absicht sprechen), daß in jedem Folgenden die Spur, der Moment des Vorhergehenden bewahrt werde, damit eben am Ende das reichste, erfüllteste, vollendetste Bewußtseyn entstehe, so wird im Organischen selbst bis zur höchsten Stufe das Unorganische noch als Vergangenheit bewahrt werden. Im Unorganischen behauptet die Materie noch immer ihre Substantialität, während sie im Organischen zum bloßen Accidens herabgesetzt ist. Die Form erscheint in jenem als das Zufällige, und die verschiedenen Thätigkeitsformen sind in der Materie stets nur Momente eines vorübergehenden Lebens; selbst der chemische Proceß läßt die Substantialität der Materie unberührt Diese Selbständigkeit also wird die Materie auch gegen das schon anfangende organische Leben behaupten, im Ganzen sowohl als im Einzelnen. Im Ganzen, inwiefern eine gewisse Reihe von Zeiträumen hindurch das Unorganische sich immer wieder über das Organische gestürzt, das bereits in weitem Umfang entwickelte Leben wieder begraben und vernichtet hat. Das Letzte hat man sich unstreitig zu denken, wie bei jedem Uebergang von einem Geringeren zu einem Höheren ganz Aehnliches wahrzunehmen ist. Eben durch das anfangende Organische werden im Unorganischen neue Gegensätze hervorgerufen, durch die Erscheinung des Organischen selbst wird der Widerspruch des Unorganischen gesteigert.

Im Einzelnen zeigt die Materie das Bestreben, ihre Substantialität zu behaupten, in jenen unorganischen Absätzen nach außen, welche die unerläßlichen Umgebungen der ersten organischen Wesen zu seyn scheinen. Die Schalen der Mollusken (um nur bei diesen stehen zu bleiben) sind noch ganz unorganisch, ihre Abhängigkeit vom Leben spricht sich bloß in der äußerlichen, ihnen aufgedrückten Form aus, innerlich sind sie völlig unbelebt, das Unorganische, d. h. die noch immer Substanz seyn wollende, ihr Selbstseyn behauptende Materie, ist nur in den

Dienst des Organischen getreten, ohne selbst organisch geworden zu seyn. Allein das Knochengerüst der höheren Thiere ist selbst nur eben dieses, bloß nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene, selbst organisch gewordene Unorganische, das bei den niederen Thieren noch äußerlich ist und als Schale oder Gehäus erscheint.

Aber selbst eine noch ältere Vergangenheit wird in das organische Leben aufgenommen, damit eben dieses als ein ganz in sich abgeschlossenes, vollendetes, selbst als universelles erscheine. Der träge und nur periodisch sich zeigende Säfte-Umlauf der Pflanzen, der raschere und perenne, immer fortdauernde Umlauf des Bluts in den höheren Thieren hat nichts sich Gleiches als den Umlauf der Weltkörper, die Circulation ist das wiederkehrende Astrale im Thierreich; das eigentlich Vitale ist erst in dem Nervensystem, in welchem die höhere, in der allgemeinen Natur als Licht erscheinende Potenz sich zuerst die Organe erschafft, durch die sie auf das Ganze belebend und beseelend wirkt; Blut-, Knochen- und Nervensystem sind die Faktoren, durch welches alles andere erzeugt wird. Der erste Verlauf des organischen Lebens ist ganz in der Sphäre der bloßen Produktion; der inneren Werkstätte entlassen erscheint das Thier zuerst als mit freier Bewegung begabt (in der Sphäre der Produktion eine bloß blinde, unwillkürliche Bewegung). In der ersten freiwilligen Bewegung des Thiers offenbart sich das Allgemeine, der Begriff, das eigentliche Geheimniß des Vorgangs, in welchem das Leben entsteht. Dieses Allgemeine ist, daß die selbstlose Materie, daß das außer sich gesetzte Princip sich selbst wieder gegeben, seiner selbst mächtig werde. Wir sehen hier jenes außer sich seyende Princip wirklich als seiner selbst mächtigen Willen. Nicht mehr, wie die Sterne, einer unablässigen Bewegung hingegeben, sondern dieses Princip unablässiger Bewegung in sich besiegt enthaltend, sind die Thiere nichts anderes als das völlig überwundene Gestirn. Alle Bewegung in der Natur hat nur Eine Quelle, es ist ein und dasselbe Princip, was die allgemeine kosmische Bewegung unterhält, und was die willkürliche Bewegung der Thiere vermittelt. Das frei sich bewegende Thier

unterscheidet sich von dem Planetarischen nicht durch eine eigne Quelle der Bewegung, sondern nur dadurch, daß dieser allgemeine Grund der Bewegung hier in die Macht und Gewalt eines individuellen Wesens gegeben ist. Die freie Bewegung entsteht nur aus der Bewältigung des ursprünglich Blinden. Nur darum ist das Thier zum Theil, der Mensch aber völlig das überwundene Gestirn, weil diese nach außen, aus sich strebende Bewegungskraft hier in sich zurückgewendet, wieder Wille geworden ist. Es ist in uns nicht eine Bewegungskraft und außer dieser noch ein Wille, sondern der Wille ist die Bewegungskraft selbst, was freilich nicht möglich wäre, wäre nicht alle Bewegungskraft ursprünglich Wille, der in der allgemeinen Natur nur ein außer sich gekommener und darum blinder, hier aber der sich selbst zurückgegebene, in seine Potenz, d. h. eben in seine eigne Gewalt, zurückgebrachter ist[1].

Aber einen noch höheren Grad der Selbständigkeit bereitet die schaffende Natur da, wo sie das Blinde, außer-sich-Gesetzte ihres ursprünglichen Seyns völlig zum in-sich-Seyn gebracht hat, wo es ihr gelungen ist, die nach außen gehende Bewegung völlig auszuschließen, und die in sich selbst seyende Potenz zum ruhenden Subjekt, zum stillen Anziehungspunkt des ganzen Weltalls zu machen, was sie in dem System der Sinnesorgane erreicht, indem sie das Thier zum empfindenden Wesen ausbildet. Aber sie schreitet auch über das in den freien Bewegungs- und Sinnesorganen Erreichte wieder hinweg, indem sie

[1] Ich habe früher den Satz ausgesprochen: selbständig werde ein Ding eben dadurch, daß ihm die Möglichkeit gegeben werde, nicht zu seyn, daß es die Potenz, nicht zu seyn, die potentia non existendi in sich erhalte. Eben in der freien Bewegung der Thiere erscheint ein Princip, das nicht mehr bloß sich bewegen kann, d. h. nothwendig und unablässig sich bewegt, sondern das sich bewegen und nicht bewegen, also in diesem Sinn seyn und nicht seyn kann, und wenn ein hoher Grad der Selbständigkeit dem Thier eben durch diese freie Bewegungsfähigkeit verliehen ist, so kommt die Selbständigkeit nicht eigentlich von dem Vermögen der Bewegung, denn dieses hat auch der Weltkörper und auch das Blut, sondern von dem Vermögen der nicht-Bewegung; und es erscheint gerade die potentia non existendi, durch welche das bewegende Princip der Materie in seinem außer-sich-Seyn negirt, in sich selbst zurückgebracht wird, als das die Selbständigkeit Setzende. (Vergl. oben S. 348).

beide zu Mitteln von zweckmäßigen Handlungen der Thiere macht, worin diese als mit Absicht und Intelligenz, ja mit wahrer Voraussicht handelnde Wesen erscheinen, von denen freilich die in den höheren Klassen verschwindenden oder zurücktretenden Kunsttriebe die schlagendsten Beispiele sind, indem man sieht, daß die so begabten Thiere sich nach Zeit und Ort, so wie nach den wechselnden und veränderten Umständen zu richten, daß sie sich selbst dann zu helfen, d. h. ihren Zweck zu erreichen wissen, wenn entweder der Zufall oder menschliche Absicht ihre gewohnte Ordnung zerstört hat, wie sich z. B. die Bienen ihre wie immer verlorene Königin wieder zu verschaffen wissen. Die Kunsttriebe der Thiere haben darum immer vorzüglich die Aufmerksamkeit an sich gezogen, weil sie die jeder mechanischen, d h. in den Thieren nur Maschinen sehenden Theorie am meisten widersprechen. Es ist von dieser Seite alles versucht worden, nur um nicht gestehen zu müssen, daß in der Natur Geist wohne. Man hat behauptet, die Thiere werden zu ihren kunstmäßigen Produktionen durch ein Gefühl der Lust getrieben, die sie dabei empfinden. Und freilich ist alle künstlerische Produktion mit einer Lust verbunden. Meinte man diese edlere Lust, so würde man gerade damit die Biene z. B. zur wahren Künstlerin erheben. Dabei ist aber der Unterschied, daß der menschliche Künstler diese Lust erst empfindet, nachdem er seiner Kunst Meister geworden ist. Das Thier aber bringt gleich sein Meisterwerk hervor ohne Uebung und Unterricht. Es ist also wohl eine weniger edle Lust gemeint. Aber diese würde einer regel- und gesetzmäßigen Produktion eher entgegenwirken. Um nichts besser ist zu sagen: die Biene werde durch Schmerz zum Bau ihrer Zelle getrieben. Aber was durch Antrieb des Schmerzes oder aus Noth geschieht, geschieht auch nur kümmerlich und langsam, dagegen, wie ein älterer Schriftsteller sagt, die Hurtigkeit von einer Kraft kommt, die sich selbst antreibt: so wie denn auch in jenen Produktionen nichts Mühsames oder Stümperhaftes und mit Zwang Entsprungenes wahrzunehmen ist. Freilich kann sich von der anderen Seite auch nur der Poet begnügen, unmittelbar zu der Gottheit seine Zuflucht zu nehmen, wiewohl Virgil in dem bekannten Vers, insofern

er den Bienen nur eine partem divinae mentis zuschreibt, vorsichtiger sich äußert als Theologen und Philosophen, unter denen einer sich so ausgedrückt: Homo sibi ipsi, Deus brutorum anima, der Mensch ist seine eigne Seele, Gott die Seele der Thiere. Es ist eben auch hier, wie bei der allgemeinen Frage nach der Entstehung des Organischen überhaupt, ein Punkt, über den nichts zu sagen ist als in Folge eines allgemeinen Systems.

Nun haben wir aber angenommen und aus dem Prius alles (versteht sich alles endlichen) Seyns selbst abgeleitet, daß der letzte Zweck alles Werdens in der Natur eben die Verwirklichung des ursprünglichen seyn und nicht seyn Könnenden ist (denn die Materie wird durch den Proceß auch in ein seyn und nicht seyn Könnendes verwandelt, aber eben nur verwandelt). Es ist also außer den bis jetzt in den Proceß eingegangenen Principien noch ein Drittes, das ursprünglich das seyn und nicht seyn Könnende, das an sich selbst Freiheit und Geist — und eben als solches durch den Proceß gesetzt ist — denn in der ursprünglichen Indifferenz, vor der Entscheidung und Ausschließung war es nicht als solches gesetzt. Aber nothwendig nun ist, daß auch dieses sich verwirkliche. Und nicht zu ihrer eignen Verwirklichung wirkt die vermittelnde Potenz, sie negirt das Ungeistige, nicht um sich, sondern um den Geist an dessen Stelle zu setzen, und überhaupt ist der letzte Zweck der Processes, daß eben das, was von Anfang das wahrhaft Seyende (nämlich die höchste Potenz) war — wir bezeichnen es mit A^3 — daß dieses zuletzt und über allem andern auch als das wahrhaft Seyende aufgehe. Die ganze Sphäre des organischen Werdens ist nun aber eben die Verwirklichung dieses A^3, welches wir daher in den Thieren noch als ihnen äußerlich und erst im Menschen als ihm immanent, in ihm verwirklicht setzen können. Hier möchte denn nur darin ein Anstand zu liegen scheinen, daß jene Thiere, die sich besonders durch auf gewisse Zwecke gerichtete Handlungen auszeichnen, entfernter vom Menschen stehen und zu den relativ niedersten Ordnungen des Thierreichs gehören. Allein dieser Anstand löst sich wohl durch die Bemerkung, daß ja eben im Menschen der Instinkt und

der Kunsttrieb in dem Sinn, wie er gewissen Thieren zugeschrieben wird, völlig aufhört, und daß also diese besondere Erscheinung nicht gerade in der nächsten Nähe, sondern eher in einer gewissen Entfernung von dem Menschen hervortreten müsse. Zu der Erscheinung des Kunsttriebs möchte eben dieß gehören, daß jenes freie Princip zu dem Thier noch ein mehr äußeres Verhältniß habe, daß in diesem, nur auf höherer Stufe und in Bezug auf A^3 wieder jener noch bloß werkzeugliche Verstand sich zeige, den wir auf der tieferen Stufe auch in den stereometrisch regelmäßigen Gestaltungen der unorganischen Materie erkannten, wobei ich noch bemerken will, daß gerade in den Produkten dieses Kunsttriebs sich wieder das Regelmäßige einfindet, z. B. in dem Sechseck der Bienenzelle. Gerade in jenen stilleren und beschränkteren Thierklassen, wo sich der Kunsttrieb vorzugsweise findet, scheint er also an seiner Stelle, während in den höheren Thierklassen der heftigere Wille, die erweiterte Sphäre ihrer Bewegungs- und Empfindungskräfte diese höher gearteten Thiere leichter zu unregelmäßigen Bewegungen hinreißt, überhaupt diese Thiere schon viel zu selbständig sind, um in jenem bloß werkzeuglichen Verhältniß zu erscheinen. —

Im Anfang dieser ganzen Entwicklung ließen wir die Idee auseinander treten in ihre Momente, damit sie durch Wiederkehr in die Einheit sich verwirkliche. Das Auseinandergehen und successiv Wiedereinswerden dieser Momente ist die Natur. Die Wiederherstellung der Einheit ist ihr Ende und der Zweck der Natur. Die Wiederherstellung der Einheit ist die Verwirklichung der Idee. Die verwirklichte Idee ist der Mensch, und er ist der Intention nach nur diese. In ihm soll das ursprünglich außer-sich-Gesetzte wieder ganz in sich gesetzt und in sich gebracht seyn. Auch das Thier schon ist ein seiner selbst Mächtiges, aber nur auf gewisse Weise und partiell, der Mensch das unbedingt seiner selbst Mächtige. Das sich selbst ganz Besitzende ist das Bewußte. Bewußtseyn ist zu-sich-Gekommenseyn, und setzt daher ein von- oder außer-sich-Gekommenseyn voraus. Im Thier ist der Anfang des zu sich Kommens, des bewußt Werdens, aber dieses Bewußtwerden ist immer nur momentan, für gewisse Zwecke, zu

denen das Thier hingerissen wird, das Thier ist noch immer für etwas anderes da, der Mensch *hat* keinen Zweck, denn er ist selbst Zweck, er ist nur, um Bewußtseyn zu seyn, und das Bewußtseyn ist der Zweck; der Mensch ist also *nichts* als *Bewußtseyn*, und nicht noch etwas anderes. Er ist im Reich des Gewordenen wieder eben das, was die *ursprüngliche* Idee war; er ist nur die wiederhergestellte, die verwirklichte Idee, also er ist nicht wie alles andere *ein* Seyendes, sondern wieder *das Seyende* — (daher selbst auf dem späteren naturhistorischen Standpunkt die Nothwendigkeit, an der Einheit des Menschengeschlechts festzuhalten, die von einigen auch tiefer Denkenden wegen nichts beweisender Gründe allzu leichtherzig aufgegeben worden).

Zu dem Menschen hat das gesammte Weltall mitgewirkt. Wir freilich, die wir jetzt leben, jeder von uns ist nur ein Existirendes, aber der Mensch in der Idee, d. h. sofern er wieder die Idee (nur die verwirklichte) ist, der Mensch *so* betrachtet, ist *das* Existirende — *das* Existirende aber kann nicht mehrmals existiren, also, wenn wir auf den Standpunkt der Entstehung zurückgehen, auch nicht *mehrmals* hervorgebracht seyn. Der Mensch ist unstreitig aus dem tiefsten Geschöpflichen, d. h. aus *dem* Stoff, dem Theil der Materie, in welchem die innerste Wurzel der Selbstheit — des für *sich* (ohne die höheren Potenzen) seyn Wollens des B — überwunden ist, aber darum ist es nicht nothwendig ein partielles oder locales Wesen, es ist das *universale* Wesen. Weil er *das* Existirende ist, so waren alle Potenzen des Universums, alle diese getrennten Momente bestimmt, in ihm als in der letzten Einheit zusammenzugehen. Der Mensch soll, als die innigste Zusammenfassung, alle Momente der Welt in sich vereinigen. Wir müssen freilich annehmen, daß die Erde der Entstehungspunkt für den Menschen ist — warum, das wissen wir nicht, es geht in Verhältnisse zurück, die wir nicht übersehen, aber der Mensch ist darum nicht speciell ein Produkt der Erde — er ist ein Produkt des ganzen Processes —, nicht die Erde allein, das ganze Weltall ist bei ihm betheiligt, und wenn aus der Erde, so ist er, um auf dem bisherigen Standpunkt fortzureden, doch nicht ausschließlich für sie, er ist

für alle Sterne, denn er ist für das Weltall, als Endzweck des Ganzen, erschaffen. Wenn er als locales Wesen erscheint, so ist er dieß nicht ursprünglich, er ist localisirt worden: wie? dieß muß durch die Folge sich zeigen. Er ist, wie gesagt, das universale Wesen, und sollte daher nicht an einem bestimmten Punkt, er sollte im Ganzen wohnen, wie einer der Apostel sagt: Unser Wohnort ist im Himmel, d. h. eben im Universum. Denn Himmel bedeutet nichts anderes als das Allgemeine, Universelle, von den Fesseln des Concreten Freie. — — Aber eben damit, daß der Mensch nur wieder die Idee ist, haben wir ausgesprochen, daß ebenso, wie diese für uns der mögliche Ausgangspunkt alles Werdens war, der Mensch Anfangspunkt eines neuen Processes ist. Auf dieselbe Weise, wie die ursprüngliche, kann ja auch die verwirklichte Idee wieder auseinandergehen. Mehr als die Möglichkeit bedarf es nicht, um zu fragen, was in Folge dieser Möglichkeit (nämlich wenn sie sich erfüllt oder zur Wirklichkeit wird) seyn werde. Ob sich dieses findet, ob also das Mögliche zugleich wirklich geworden ist, muß sich in der Erfahrung zeigen.

Ich bemerke aber: was uns bisher beschäftigte, war Naturphilosophie, aber der Mensch ist die Grenze der Natur, und mit einem neuen Anfang gehen wir nothwendig zu einer neuen Welt fort. Diese neue Welt ist die geistige, die Welt des Geistes oder auch die ideale Seite des Universums.

Vorwort

zu

H. Steffens nachgelassenen Schriften.

Aus einem öffentlichen Vortrag zu H. Steffens Andenken,

gehalten am 24. April 1845.

(Mit einigen Erweiterungen.)

— — Man ist heutzutag ziemlich allgemein geneigt zuzugeben, daß in jener Zeit, wo der Name Steffens zuerst in der Literatur genannt wurde, die Philosophie einen bedeutenden Ruck gethan habe, welcher der natürlichen Sympathie zufolge, die zwischen allen menschlichen Erkenntnissen stattfindet, mehr oder weniger, schneller oder langsamer auch andern Wissenschaften eine neue Bewegung mitgetheilt hätte. Herabstimmend freilich wirkt, wenn man bemerkt, worein zum Theil der damalige Fortschritt gesetzt werde. Wahr indeß bleibt und nur parteiische Verblendung könnte übersehen, daß seit jener Zeit Standpunkte verschwunden, auf die man nicht mehr zurück-, andere entstanden sind, von denen man nicht mehr hinwegkommen kann. Freilich hört man mitunter auch wohl, es sey zu jener Zeit viel leichter gewesen, mit neuen Ansichten aufzukommen als gegenwärtig. Liegt aber nicht eben darin die Anerkenntniß eines bedeutenden Fortschrittes, daß man gesteht, es sey jetzt schwerer, zu dem Gefundenen etwas hinzuzuthun, als es einst gewesen, dasselbe zu finden, und ist nicht eben dieß das Zeichen eines glücklich Gefundenen, daß es hintennach als das Einfachste und Müheloseste erscheint? Nachkommende mögen dadurch verleitet werden, ein Verdienst darin zu suchen, daß sie den Zugang mühevoller und schwieriger machen, leicht möglich aber, daß sie darüber vielmehr

in etwas ganz anderes gerathen, und den Gedanken, dessen sie sich gründlicher und methodischer bemächtigen wollten, vielmehr völlig verlieren.

Steffens war dadurch ungemein begünstigt, daß seiner Hinneigung zur Philosophie ein reiches Studium der Natur vorausgegangen war. Mineralog, Geognost, Geolog, hatte er in der Geschichte der Erde die Anschauung einer unergründlichen Vergangenheit, einer ganzen Folge von Zeiten gewonnen, in der je die eine die andere zudeckte, eins dem andern zu Grunde gelegt wurde, nicht ohne in dieser Unterordnung selbst verändert zu werden. Unstreitig war es diese Grundanschauung, welche von der ersten Bekanntschaft an die gegenseitige Anziehung zwischen uns vermittelte. Und auch von Seiten der Naturforschung wurde sein Eingehen auf philosophische Speculation in jener Zeit weniger ungern gesehen als in späterer. Es war damals ein Bedürfniß vorhanden, sich auch des in der Natur Gegebenen philosophisch bewußt zu werden. Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft hatten gewirkt. Man setzte etwas darein, die Natur der räthselhaften Materie zu begreifen, an welche nunmehr die neue Molecülen-Theorie, die das Reich des Palpabeln auf Kosten des Denkens erweitert hat, nicht wohl mehr denken läßt. Damals hätte nicht leicht jemand ausgesprochen, was man heutzutag so zu sagen täglich hören kann, daß die Naturforschung ihr Geschäft um so besser betreibe, je ferner sie sich von aller Philosophie halte; ein Satz, der ebenso wahr ist wie der, daß die Kochkunst nicht gerade dem am besten von Statten gehe, der dabei alles auf chemische Principien zurückführen wolle.

Aber allerdings ist zwischen Philosophie und Naturforschung bei gleichsam zufälligem Zusammentreffen im Gegenstand eine trennende formelle Verschiedenheit. Dem Philosophen zählen die Formen und Erscheinungen der Natur nicht für sich, sondern als Momente eines Zusammenhangs, der über die Natur hinausgeht und ebensowohl auf die geistige Welt sich erstreckt. Im Zweck der empirischen Naturforschung

liegt es aber, sie vielmehr abstrakt, d. h. in ihrem für-sich-Seyn, zu betrachten. Die Gegenstände sind also in der Philosophie von anderer Bedeutung als in der abstrakten Naturforschung, wie man diejenige nennen sollte, welche sich unbedingt die empirische nennt, als brächte nicht ihr Verfahren mit sich, es stets nur auf partielle Weise zu seyn. In den allgemeinen Zusammenhang, den nur die Vernunft darzustellen vermag, gehören die Dinge der Natur nicht nach dem Zufälligen ihrer Existenz, sondern nach dem, was in ihnen ein Nothwendiges, was ihr Wesen, ihre Natur ist. Dieses Nothwendige einzusehen, wird man über die Dinge hinausgehen müssen; aber dieses „Jenseits der Dinge" ist noch in der Natur selbst; oder finden sich in dieser wirklich, wie man es zuweilen gern vorstellen möchte, bloße Einzelheiten, und nicht vielmehr als die ersten Wirklichkeiten, von denen sich erst alle andern ableiten, allgemeine Principien? Ist die allgemeine Schwere ein Ding, oder ist sie von der andern Seite ein Begriff, und nicht vielmehr dem Ding gegenüber ein Allgemeines, dem Begriff gegenüber eine Wirklichkeit? Und sind — Einzelheiten der Wirklichkeit, ist nicht vielmehr dieses Durchgängige, das wir auch in andern Formen, in Licht, Wärme, Elektricität u. s. w. erkennen müssen, ist nicht dieses erst der eigentliche Gegenstand der Natur-Wissenschaft, der sich die abstrakte Naturforschung freilich immer nur bis zu einem gewissen unüberschreitbaren Punkte nähern kann? Niemand wird ihr diese Schranke zum Vorwurf machen, sie ist keine zufällige für sie, sondern eine von ihrem Verfahren unzertrennliche. Tadle sie es aber nicht, wenn eben darum für die Erkenntniß der Principien ein anderer Weg eingeschlagen wird. Sie mag sich befriedigt finden, wenn sie die Lichterscheinungen durch Schwingungen eines unsichtbaren Mediums begreifen zu können glaubt; aber lasse sie neben sich den andern gelten, der sich aus einer solchen Erklärung nichts oder wenig macht, solang ihm jene schwingende Materie selbst nicht begriffen oder etwas rein Zufälliges ist. Die Philosophie wird keinem entgegen seyn, der bei der allgemeinen Attraktion stehen bleibt, weil er doch ruhig damit fortrechnen und im äußersten Fall sagen kann: die Anziehung sey als bloßer

Ausdruck des Phänomens zu nehmen, und solle nicht erklären. Verstatte er dagegen dem Philosophen, es seinerseits für nichts Geringes zu achten, wenn er auf seinem Wege ausmitteln und wenn man so wissen könnte, ob die allgemeine Schwere auf Anziehung beruht, oder ob sie durch Druck bewirkt ist. Durch Beobachtung und Experiment, oder überhaupt anders als in einem über abstrakte Naturforschung hinaus gehenden Zusammenhang wird man das freilich nicht wissen. Allein es scheint auch nicht schwer zu begreifen und einzusehen, daß Erscheinungen von solcher Allgemeinheit wie Licht und Schwere nicht selbst wieder in einer Einzelheit, z. B. einer zufällig existirenden Materie, daß sie nur in den vorgängigen Bedingungen aller äußern Existenz ihren Grund haben, und in diesem Sinn nur a priori begriffen werden können [1].

Die Naturphilosophie, womit noch heutzutag manche die ganze damalige Philosophie bezeichnen, war nur ein Theil, nur der erste Durchgangspunkt einer Bewegung, die nach dem sie bestimmenden und

[1] Deutschlands erste naturwissenschaftliche Autorität, der Verfasser des Kosmos, erklärt es (I, 71. 72.) für eine die Intelligenz entehrende Ansicht, „wenn unter den edeln Anlagen, mit denen die Natur den Menschen ausgestattet hat, die nach einem Causalzusammenhang grübelnde Vernunft verdammt werde", selbst auf „die regsame, zu allem Schaffen und Entdecken nothwendige Einbildungskraft" wird dieß ausgedehnt. Es kann nicht in der Absicht des berühmten Mannes gelegen haben, das der Vernunft für Forschungen, die über den unmittelbaren Eindruck hinausgehen, gemachte Zugeständniß, durch das Prädicat der grübelnden zurückzunehmen, welches also hier nicht im nachtheiligen Sinn zu verstehen ist, wo mühsame, aber unnütze und vergebliche Untersuchungen damit gemeint sind. — Der Ausdruck: grübelnde Vernunft, hat übrigens durch unsern großen Lehrer Kant allerdings eine Art von klassischem Ansehen erhalten. Kant nennt die grübelnde Vernunft jene, welche aus dem bloßen Begriff (z. B. des vollkommensten Wesens) die Existenz „herausklauben" will; für den umgekehrten Fall, wo die Existenz das Gegebene ist, wozu der Begriff (d. h. das, wodurch die Existenz begreiflich wird) gesucht wird, z. B. für seine eignen Untersuchungen über das Wesen der Materie, hätte er sich des Ausdrucks nicht bedient.

leitenden Gesetz über die Natur hinausgehen mußte. Aber worin immer dieser vom Höchsten bis zum Tiefsten reichende Zusammenhang seinen Abschluß fand, nie konnte die erste Beziehung auf die Natur abgerissen werden, ein früh gehörtes Wort mußte sich erfüllen:

Der Tempel, der zum Thron der Gottheit steiget,
Ruht dennoch sanft auf der Natur.

Worauf sich niemals wieder zurückkommen ließ, war der unnatürliche Supernaturalismus, von dem sich damals für immer alle bessern Geister abwandten.

Einer von unten aufsteigenden Philosophie konnte Gott nur das Ende seyn, aber er war ihr das nothwendige Ende, und darum zugleich die End-Ursache. Auf diesem höchsten Punkt erscheinen die Dinge als aufgenommen in die Gottheit. Immanenz der Dinge in Gott ist der letzte Ausdruck dieser Philosophie. Insoweit ist sie Pantheismus, aber ein unanstößiger und unschuldiger, wenn er rein contemplativ bleibt, d. h., wenn er sich als Darstellung — bloß des idealen und logischen Werdens der Dinge erkennt. Im entgegengesetzten Fall entsteht jener monströse Pantheismus, mit einem anfänglich „austernhaften Absoluten", einem Gott, der nöthig hat durch die Natur hindurch zu gehen, um sich bewußt zu werden. Der zufällige Ausgang in einen solchen Pantheismus beweist nichts gegen jene Philosophie, die in der angegebenen Beschränkung (auf die bloß rationale Bedeutung) der Wissenschaft des wirklichen Herganges stets die Mittel bereiten, und vorausgehen muß, um sie vor dem Abgleiten in unwissenschaftliche und vernunftlose Mystik, dem sie in allen früheren Versuchen unterworfen war, zu bewahren. Daß übrigens ein so plumper Pantheismus so allgemeinen Eingang finden konnte, als geschehen, kann nur zum Beweis dienen, daß weder jene reine Vernunftwissenschaft die ganze Forderung der Philosophie erfüllt, noch der schwache Theismus etwas vermag, den man ihm allein entgegen zu setzen wußte, und

den ich schwach nenne, weil er nur in absoluter — nicht Ueber- sondern Außerweltlichkeit (denn das ist ein großer Unterschied) eine der Gottheit würdige Stellung zu finden weiß.

Ich erinnere mich lebhaft der Verwunderung, die bei vielen entstand, als Steffens, den man ausschließlich mit weltlicher, ja der weltlichsten Wissenschaft beschäftigt glaubte, gleichsam unmittelbar von „Kalk, Baryt und Strontian“ [1] hinweg, theologischer Schriftsteller wurde. Gegenwärtig würde dieß niemand auffallen, da unversehens die ganze Zeit theologisch geworden, alles ohne Unterschied nach diesen Fragen sich drängt, taub gegen die Stimme Gutmeinender, die an die frühere Zeit erinnern, wo alles der Art abgethan schien, selbst jede Polemik gegen das Christenthum von schlechtem Geschmack war; wiewohl gegen die Gründlichkeit dieser Aufklärung einigen Verdacht die panische Furcht einflößen durfte, als könnte die ganze alte Rechtgläubigkeit mit allen ihren betrübenden Folgen dem jetzigen Geschlecht gleichsam über Nacht wieder als ein Joch auferlegt werden. Allein die Verhältnisse sind ernst genug; aus wissenschaftlichen Fragen sind kirchliche, und damit unvermeidlich zugleich politische geworden und die Sachen auf einen Punkt gelangt, wo der Fall des bekannten Solonischen Gesetzes eingetreten und es keinem gegen seine Mitbürger Wohlgesinnten, der mit seiner Zeit leben und in ihr wirken will, erlaubt ist gleichgültig zu bleiben, wo er zwar nicht gerade Partei ergreifen (denn er könnte ja hoffen außer allen Parteien zu bleiben) aber doch seinen Standpunkt nehmen und mit ausdrücklichen, unzweideutigen Worten erklären muß.

Es ist auffallend, oder vielmehr, je nachdem man die Menschen kennt, auch nicht auffallend, wie man der Philosophie alle Freiheit gestattet, von ihrem Ausgangspunkt durch folgerechtes Fortschreiten wohin

[1] Man s. was er selbst über diesen Anfang seiner Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde erzählt.

immer zu gelangen; nur wenn sie ganz absichtslos, durch bloße Nothwendigkeit der Sache, in Berührung mit der positiven Religion kommt, da soll jene Freiheit nicht mehr gelten, da soll die Philosophie wie ein scheu gewordenes Pferd sich bäumen und entsetzt sich zurückwenden; das wäre aber, wie jeder sieht, die schmählichste Beschränkung einer Wissenschaft, die vielmehr vor nichts erschrecken soll. Nicht wohin sie gelangen darf, läßt sich ihr vorschreiben. Nur daß sie, um Philosophie zu seyn, in ihrem Anfang schon mit jeder Autorität, welchen Namen sie trage, gebrochen habe, muß vorausgesetzt werden, daß sie also selbst den Namen christliche Philosophie ablehne, nicht nur im Sinne formeller Abhängigkeit, sondern auch im Sinn materieller Uebereinstimmung, da diese für sie als Philosophie keine Bedeutung hat. Namentlich wird sie die Folgen der Reformation, in ihrer ganzen Ausdehnung, und bis zu dem Extrem voraussetzen, zu welchem es nur stufenweise gekommen ist, wenn auch scharfsinnige Geister den nothwendigen Gang längst vorausgesehen hatten. Ich nenne einen Mann von so anerkannt unabhängigem Geist, daß man auch in den nachfolgenden Worten nicht den Anhänger der römischen Kirche, sondern nur den Philosophen hören wird. „Beklagen wir, sagt D'Alembert, in der von ihm als Secretär der französischen Akademie gehaltenen Lobrede auf Bossuet, beklagen wir, wie es unsere Schuldigkeit ist, die Theologen des Protestantismus, daß sie alle Autorität in Glaubenssachen verwerfen, so hegen wir wenigstens eine hinlänglich gute Meinung von ihrer Logik, um uns überzeugt zu halten, daß sie die Consequenzen ihres Princips so weit treiben werden, als sie sich ausdehnen lassen, und daß der Socinianismus, zu dem heutzutag die meisten unter ihnen, offen oder insgeheim, sich bekennen, früher oder später einem offenen und unverstellten Deismus Platz machen werde". „Ich hatte, fährt er fort, die gedruckte Dogmatik eines Genfer Theologen in Händen, da war das erste Kapitel überschrieben: Von der Nothwendigkeit einer Offenbarung; in der zweiten Ausgabe lautete die Aufschrift nur noch: Von der Nützlichkeit einer Offenbarung; ich wette, setzt er hinzu, in einer dritten Ausgabe wird der Titel nur noch sprechen: Von der

Bequemlichkeit einer Offenbarung (de la commodité d'une révelation)" [1]. Schade, daß D'Alembert die Voraussagung nicht bis auf die vierte Ausgabe erstreckt hat; da hätte vermuthlich die Aufschrift gelautet: Von der Unschädlichkeit einer Offenbarung. Wo nicht der Titel, die Sache wird in Lehrbüchern deutscher Theologen anzutreffen seyn, die noch den Schein eines gewissen Zusammenhangs mit der Offenbarung und der heiligen Schrift beizubehalten für gut finden. Auch D'Alemberts Vertrauen in die Logik der protestantischen Theologen ist glänzend gerechtfertigt; der déisme franc et sans alliage ist öffentlich bekannt und die ausgesprochene Weisheit des Tages.

Diese Folgen also wird der Philosoph voraussetzen, und während viele noch immer daran arbeiten sie herbeizuführen, sie als vorhandene Thatsache annehmen. Er geht sogar einen Schritt weiter und sagt: So mußte es kommen, dieser Fortgang war ein nothwendiger. Es mußte einmal tabula rasa gemacht, der Boden völlig eingeebnet werden, wenn das Christenthum ein frei erkanntes und frei angenommenes werden, an die Stelle einer verdumpften Theologie ein von der freien Luft der Wissenschaft durchwehtes und darum allen Stürmen gewachsenes, dauerhaftes System treten sollte, ein System, das die im Christenthum von Anfang enthaltenen, so viele Jahrhunderte wie in einem Schrein verschlossenen Schätze zu allgemeiner Geltung und Erkenntniß brächte. Es dürfte von diesem Standpunkt sogar der Wunsch gerechtfertigt seyn, daß der öffentliche Abfall von dem Christenthum durch kein äußeres Mittel verhindert, überall ohne Gefahr geschehen könnte. Es selbst will, ja es leidet keinen Zwang mehr, stark und mächtig will es seyn nur durch sich selbst, jede äußere Hülfe verschmähend — und welche könnte es noch annehmen, nachdem es, in der Reformation sich erhebend, den Schutz und Schirm der größten und dauerndsten Macht, die die Erde je gesehen, zurückgestoßen hat?

[1] Oeuvres de d'Alembert Tom. VII, (Éloge de Bossuet) p. 320 ss.

Ein Mann, den bis jetzt an politischem Scharfsinn kein deutscher Geschichtsforscher übertroffen, von gleicher Uebersicht der weltlichen wie der Kirchengeschichte, macht gelegentlich der Socinianischen Gemeinde im ehemaligen Polen, die übrigens, wie er bemerkt, unter allen akatholischen jenes Landes weit die blühendste und geordneteste war — die schätzbare Bemerkung: „sie machte das lehrreiche Experiment, daß Religionsideen, die zu sehr vom Positiven entkleidet, zuletzt fast bloß Philosophie werden, in eben dem Verhältniß an großer Wirksamkeit zur Nationalkultur verlieren, je mehr man sie als bloße Philosophie geben will" [1]. Enthält das Christenthum unter bloßer geschichtlicher und bildlicher Einkleidung nichts anderes, als was die Philosophie unabhängig von ihm schon hat, so hat die Philosophie nichts an ihm, und es ist ihr nur im Weg und müßte so bald als möglich abgethan werden. Es wäre eben, als wenn man in der Natur nur eine Allegorie allgemeiner sittlicher Wahrheiten sehen wollte, durch die sich niemand in seinem Wissen erweitert und bereichert fühlen würde, indeß zugleich der Natur alle selbständige Wahrheit genommen wäre. Ist aber der Fall der, daß die Verhältnisse, auf welchen das Christenthum nach seiner eignen Angabe beruht, wirkliche, aber als allgemeine noch nicht erkannte Verhältnisse sind, — da ist eine große Erweiternng der menschlichen Erkenntniß gegeben. Mit der Offenbarung sich beschäftigen, um sie nur wieder in Philosophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr schon gewußt ist, aufzulösen, wäre ein der Philosophie unwürdiges Treiben, da sie vielmehr immer auf Erweiterung des menschlichen Wissens bedacht seyn soll. Kennt man die „Wahrheiten", für welche viele Theologen die „in Christo verborgenen Schätze der Weisheit und der Erkenntniß" hinzugeben bereit sind, so wird man unwillkürlich an den König erinnert, von dem Sancho Pansa erzählt, der nämlich sein Königreich verkaufte, um sich eine Gänseheerde dafür anzuschaffen und mit dieser im Land

[1] Spittler's Geschichte der europäischen Staaten, II, 485. — Das sind also ganz andere, uns unerreichbare Ansichten, nach welchen dem deutschen Volk der Deismus, d. h. die vollkommene Abolition alles Christlichen, als der sichere Weg zur politischen Größe gezeigt wird.

umherzuziehen [1]. Gegen einen so unschuldigen Geschmack kann man sich unmöglich ereifern. Die sogenannten Rationalisten irren sich, wenn sie meinen, es zürne jemand über den Gebrauch, den sie von ihrer Denkfreiheit machen. Eher könnte man geneigt seyn, ihnen vorzuwerfen, daß sie unter Denkfreiheit die Freiheit nicht zu denken verstehen, und daß sie von dieser einen ungebührlichen Gebrauch machen. Freilich, was man nicht begreift und ebensowenig erfahren hat, kann man auch nicht annehmen. Aber lohnt es darum der Mühe, auf die Kanzel zu steigen und zu verkündigen, daß man dieß oder jenes nicht begreife, zumal wenn man wahrscheinlich gar vieles andere nicht begreift. Ankündigenswerth wäre vielmehr, wenn man etwas begriffen hätte, namentlich eine Lehre, welche Geister wie Leibniz, wie Lessing aufs ernstlichste beschäftigt hat. Indeß darin, daß sie zu begreifen verlangen, geben wir ihnen ja eben hiemit recht, man kann sie nur ermuntern auf dem Wege fortzugehen, und möchte ihnen wie Mephistopheles zurufen:

Da seyd ihr auf der rechten Spur,
Nur müßt ihr euch nicht zerstreuen lassen.

Der Protestantismus trat zuerst als Gegensatz gegen eine bestehende Kirche, und darum in der Form eines Bekenntnisses auf.

[1] Aehnliches sagt die bekannte: Neologen überschriebene Parabel von Goethe:
Ich begegnete einem jungen Mann,
Ich fragt' ihn um sein Gewerbe;
Er sagt: ich sorge wie ich kann,
Daß ich mir, eh' ich sterbe,
Ein Bauerngütchen erwerbe.
Ich sagte, das ist sehr wohl gedacht,
Und wünschte: er hätt' es so weit gebracht.
Da hörte ich, er habe vom Papa,
Und ebenso von der Frau Mama
Die allerschönsten Rittergüter.

Das nenn' ich originale Gemüther.

Von nun an galt es bloß, die Richtigkeit des Bekenntnisses, nämlich seine Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift, nicht die Wahrheit der Sache selbst zu beweisen. Die Sache selbst trat für die erste Zeit (und diese Zeit dauerte ziemlich lang) in den Hintergrund, um nicht zu sagen, daß an sie nicht mehr gedacht wurde. Die Theologie wurde wesentlich eine philologisch-exegetische Wissenschaft, die sich vorzüglich in Behandlung der dogmatischen Stellen des Alten und Neuen Testaments erging; später trat ein anderer Theil hinzu, der sich mit dem historischen Beweis der Aechtheit und der Glaubwürdigkeit der Bücher, aus welchen die heilige Schrift zusammengesetzt ist, beschäftigte. Heutzutag will man die Bekenntnisse los seyn; und allerdings ist ihre Zeit vorüber. Aber die meisten, welche sie abgethan wollen, meinen mit ihnen zugleich die Sache. Die Sache selbst aber ist älter als alle Bekenntnisse, selbst als das älteste des heiligen Petrus [1], und in der That tritt vielmehr eben, wenn man von den Bekenntnissen nicht mehr wissen will, erst eigentlich die Sache hervor. Man erläßt den Theologen die dicta probantia, die Aechtheitsuntersuchungen und Beweise, und wenn der christliche Glaubensinhalt von einigen bezweifelt, von den meisten verworfen wird, so ist es rein der Sache wegen, die man undenkbar und unmöglich findet. Verlangt man (wie billig) von denen, welche sich christliche Lehrer nennen, daß sie das Christenthum aufrichtig, d. h. mit eigner Ueberzeugung lehren, so entgegnen sie: aber das können wir nicht (und das sind die ehrlichen, die so sagen), und wer dürfte ihnen zurufen: Ihr sollt können? Sie würden antworten: Gebt uns die Möglichkeit! Sie fordern diese Möglichkeit von der Kirche.

Der Arten, wie man früher über diesen Punkt hinwegkam, waren zwei. Die eine, in den Schulen am meisten geltende, die gewaltthätige, da man durch die äußerlich (vermeintlich) bewiesene Göttlichkeit des Ursprungs der heiligen Schrift allen Zweifel und alles Widerstreben gegen die Göttlichkeit des Inhalts kurzweg niederschlug.

[1] Matth. XVI.

Hiemit war die völlige Barbarei und, ganz gegen die Absicht der großen Reformatoren, ein dem frühern an Blindheit nichts nachgebender, ja ihn übertreffender Autoritätsglauben eingeführt, mit welchem der Vernunft nicht nur, wie man sich heutzutag ausdrückt, das oberste Richteramt in Glaubenssachen, sondern jede Einsprache, jedes auch noch so billige Begehren ja Bitten um Verständigung zum voraus abgeschlagen war. Dieß ging so weit, daß die unentbehrlichen wissenschaftlichen Bestimmungen, durch welche die frühere scholastische Theologie wenigstens für die formelle Denkbarkeit gewisser Dogmen gesorgt hatte, und über die schon zu Lessings Zeiten die seichte Aufklärung sich hinweggesetzt hatte, jetzt von der orthodox seyn wollenden Theologie als unnöthig und für den blinden Buchstabenglauben überflüssig beseitigt wurden [1]. Wie es aber mit dem obersten Richteramt der Vernunft in Glaubenssachen beschaffen seyn mag, so wird nie eine, den menschlichen Geist wirklich befriedigende und zur Ruhe bringende Darstellung des Christenthums erreicht werden, ehe — wir wollen nicht mit Lessing [2] sagen: „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten" geschehen ist; denn dieser Ausdruck möchte großen Mißverständnissen unterworfen seyn — aber ehe wenigstens der Vernunft die Möglichkeit

[1] „Darin sind wir einig", schreibt Lessing an seinen Bruder, „daß unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möcht' ich mit dir nicht sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sey. Ich weiß kein Ding in der Welt, an dem sich der menschliche Scharfsinn mehr geübt und gestärkt hätte. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will, und mit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie setzen will, als das alte sich anmaßte". — Nachweisungen für anderes oben Berührte waren ebensowohl zu geben, wenn man nicht Weitläufigkeit vermeiden wollte. — Gegen „das oberste Richteramt der Vernunft" spricht neuerlich die Erklärung der k. sächsischen Herrn Minister in Evangelicis, ebendieselben erwähnen unter den Dingen, die sie nicht dulden wollen, auch die Herabsetzung der heiligen Schrift zu dem Range einer bloß historischen Autorität. Man könnte wünschen zu wissen, wie überhaupt, und wie gerade bei dem bloß äußerlichen Erweis der Wahrheit des Christenthums die erste Stellung der Schrift eine andere als die bezeichnete seyn könnte.

[2] Erziehung des Menschengeschlechts §. 76.

der Verhältnisse einleuchtend gemacht ist, auf denen die christlichen Hauptlehren beruhen. Denn die Vernunft, wenn sie vieles nicht unmittelbar begreift, ist um so mehr berechtigt zu verlangen, daß ihr alles begreiflich gemacht werde, wie ja ein großer Theil der anerkanntesten wissenschaftlichen Bestrebungen darauf gerichtet ist, ihr auch die Natur erst begreiflich zu machen.

Ein Abstehen von dieser Forderung ist nur so weit möglich, als der Inhalt des christlichen Glaubens Gegenstand der unmittelbaren innern Erfahrung werden kann; denn an das, was man erfahren, kann man glauben, wenn man es auch nicht begreift, und in der That noch die letzten unter den einsichtsvolleren Theologen einer früheren Zeit erklärten ohne Rückhalt das sogenannte Testimonium Spiritus Sancti, d. h. die gefühlte und erfahrene Göttlichkeit des Inhalts, als den einzigen überzeugenden Beweis von der Göttlichkeit des Ursprungs der heiligen Schrift; allen andern, äußern oder historischen Beweisen schrieben sie nur eine pädagogische Bedeutung zu. Dieses also ist dann die zweite allein zulässige Art über den Punkt der Möglichkeit hinwegzukommen, die wir im Gegensatz mit jener ersten die fromme nennen wollen.

Auf der Erfahrung aber kann der Einzelne stehen, nicht so die Kirche. Die Erfahrung muß eines jeden eigne seyn; was jeder erfährt, muß er an sich selbst, er kann es nicht an andern, also auch nicht an einer Gesammtheit anderer erfahren, wenn schon die gleiche Erfahrung vieler andern ihn in der eignen bestärken kann. Und so wenig als die Kirche kann die Theologie auf der bloßen Erfahrung stehen, die Theologie soll eben das allgemeine, über den bloß individuellen Ueberzeugungen schwebende, und sie kann darum nur das wissenschaftliche Bewußtseyn der Kirche seyn.

Der Unterschied unserer von der früheren scholastischen Zeit ist eben, daß es um die Sache selbst geht (de capite dimicatur) und alles andere dagegen zurückgetreten ist, daß es sich also auch nicht mehr um die bloß formale, daß es sich um die reale Denkbarkeit handelt. Dieß ist der wahre Fortschritt, der nicht wieder zurückgenommen werden

kann, die Forderung, die sich nicht abweisen läßt, welchen Vorwand man nehme, auch nicht mit dem gewöhnlichen, die Unbegreiflichkeit, oder wenigstens das *Nichtbegreifen* sey nothwendig zum Glauben; denn darin ist nur Mißverstand. Denn alles Glauben ist nur Glauben an die *Wirklichkeit*, blindes, wenn die Einsicht in die *Möglichkeit* fehlt (wie wir im gemeinen Leben blindlings an die Wirklichkeit der äußeren Dinge glauben); erleuchtetes, wenn die Möglichkeit eingesehen ist. Denn diese Einsicht hebt den Glauben nicht auf, es ist nicht so, daß aus der Möglichkeit *nothwendig* die Wirklichkeit folgt; man könnte die Möglichkeit einsehen und doch an die Wirklichkeit nicht glauben. Was Gott möglich, das thut er darum nicht nothwendig; daß er es *wirklich* gethan, muß immer *geglaubt* werden. Der Glaube bleibt *so* etwas ganz für sich, unabhängig von aller Wissenschaft, frei sogar von jeder Berührung mit derselben, weil rein von allem *Allgemeinen*, das *Persönlichste*, in das als innerstes Heiligthum menschlicher Freiheit nichts von außen, auch nicht die Wissenschaft, eingreift. Das ist der Sinn der unverstandenen, darum so viel mißbrauchten *Glaubensfreiheit*. Hierin (im Glauben) ist jeder dem andern gleich und der Wissende wie der Unwissende. Daher auch der, welcher die Möglichkeit einsieht (und ein solcher sollte jeder Lehrer seyn) an die Wirklichkeit *in keinem andern Sinne* glaubt, als in welchem das Volk, d. h. derjenige größere Theil an sie glaubt, der für sich bloß an die Erfahrung gewiesen ist. Denn auch jener *glaubt* an die Wirklichkeit, der Erlösung z. B., nicht weil er die Möglichkeit einsieht, sondern wegen der ihm gewordenen Erfahrung. Die Erfahrung, auf welcher der Glaube beruht, kann der Lehrende dem Lernenden nicht *geben*; diese zu erlangen, wird nach altkirchlicher Erziehungsweise der in den Hauptlehren Unterrichtete in eine andere Schule geschickt, worin — mittelst der dem Volk in dieser Absicht zugänglich gemachten und in die Hände gegebenen Bibel — der heilige Geist selbst Lehrmeister ist. Wohl aber dazu bedarf er des menschlichen Lehrers, nicht nur, daß er ihn beständig in diese Schule weise, sondern, daß er ihm das innerlich Erfahrene auch auslege, ja es ihm in den Zusammenhang erhebe, in

welchem es ihm zugleich ein Denkbares ja sogar ein wirklich Gedachtes wird. Ein solcher Unterricht wird möglich gemacht durch eine Theologie, in welcher nicht scholastisch die bloß formale, in welcher vielmehr die reale Denkbarkeit gezeigt ist. Man könnte einwenden, es sey von dem christlichen Volksunterricht hiemit zu viel gefordert. Allein, wenn man Geistliche über unkirchlichen Sinn, d. h. vorzüglich über geringe Theilnahme an ihren Predigten, klagen hört, so liegt ein Hauptgrund wohl darin, daß zu wenig in diesen gelernt wird, kaum einer durch sie seine Erkenntniß erweitert fühlt, der doktrinelle Inhalt zu mager ist, an ein wirkliches Erbauen, d. h. Aufbauen eines Systems christlicher Einsichten, nicht gedacht wird, der bloßen moralischen Salbadereien nicht zu gedenken.

Wir danken den gotterweckten Männern, welche, den frommen Ph. Spener an ihrer Spitze, gegen die scholastische, in die dürrste Verstandeswissenschaft ausgeartete Theologie die Rechte des Herzens und der Erfahrung geltend machten. Wenn indeß in Folge ihrer Wirkung die formale Theologie ihre Geltung verlor, so war damit zunächst nur dem Rationalismus der Weg gebahnt. Denn für eine reale Theologie, welche an die Stelle der bloß formalen nun kommen sollte, bot die Philosophie keine Mittel dar. Eine bloße sogenannte Herzenstheologie war der Zeit, wie sie damals schon bevorstand, nicht gewachsen. Könnte man mit der bloßen Erfahrung die Frage nach der Möglichkeit, d. h. die Philosophie zurückweisen, so bedürfte es keiner Theologie, und jeder wäre gleichberechtigt, aus seiner innern Erfahrung heraus vor der Gemeinde zu reden, wie dieß ja bei einigen Abzweigungen der protestantischen Kirche der Fall ist. Nicht fragt sich daher, ob Theologie seyn soll, sondern nur, welche seyn soll.

Inzwischen nun aber haben einige, die es zu keiner Theologie gebracht zu haben und es auch zu keiner bringen zu können sich bewußt sind, einer bekannten Taktik gemäß, die einen hoffnungslos gewordenen Kampf gern von einem Gebiet auf ein anderes spielt, statt der Frage um die Theologie die Frage um die Verfassung der Kirche auf die Bahn zu bringen gesucht und damit einen weit verbreiteten

zustimmenden Wiederhall gefunden. Wenn sie dabei alle ihre Hoffnung darein setzen, es werde eine ins Leben zu rufende Kirchenverfassung der Kirche dazu helfen, sich selber neukräftig zu gestalten, so ist die natürlich erste Frage: woher der so beschaffenen Kirche die Verfassung kommen soll. Von ihr selbst? Ja, wenn in ihr nur irgend ein Selbst, ein gemeinschaftliches Bewußtseyn anzutreffen wäre, statt dessen man nichts als Individuen, Parteien und Meinungen sieht, die sich über eine Verfassung so wenig einigen würden als über die Theologie, welcher man auf diese Weise aus dem Wege gehen wollte. Was bliebe daher übrig, als daß die einzige bis jetzt vorhandene allgemeine Macht, die politische, sich ins Mittel schlüge und dazu hergäbe, eine Kirchenverfassung zu diktiren, in der Hoffnung: das religiöse Verständniß, in welchem erst die eigentliche Kirche ist, also die Kirche selbst würde dann schon nachkommen. Ohne das doppelt Widersinnige, das hierin liegt, weiter hervorzuheben, ist es bemerkenswerth, daß freisinnig seyn wollende Theologen, in vollkommener Rathlosigkeit, gegen Skandale und Verwirrungen, in die sie übrigens selbst mit die Kirche haben gerathen lassen, ebenso, wie man sonst nur den Anhängern einer veralteten Dogmatik vorzuwerfen pflegt, die Hülfe des Staats herbeirufen.

Das Bekenntniß, mit welchem der Protestantismus auftrat, hatte zunächst nur seine Bedeutung gegen die Kirche, von der er sich trennte, und mit der, eben weil mit ihr einst vereinigt, er sich auseinanderzusetzen hatte. Aber mit Aufstellung der Lehren, durch die er sich von ihr schied, war seine Mission nicht vollendet. Es bleibt immer die Frage: warum legte er denn auf jene Lehren ein so großes Gewicht? Sie konnten wohl der Grund, aber nicht der Zweck der Trennung seyn. Er suchte mit ihnen selbst noch etwas Höheres und Allgemeineres. Er suchte die unsichtbare Kirche, an deren Stelle, sie verdrängend, die äußere und sichtbare sich gesetzt hatte. Wir können auch sagen: er suchte die wahre Kirche, deren wesentliches Attribut die

Einheit und Allgemeinheit ist [1]. Die Allgemeinheit als bloß äußere würde immer nur eine zufällige und daher nicht die wahre seyn können. Die wahre Allgemeinheit kann nur die innere und wesentliche seyn, die beruht auf der absoluten Allgemeinheit der christlichen Principien selbst, und erreicht ist, wenn eben diese Allgemeinheit erkannt, wenn erkannt ist, daß das Christenthum zu seiner Voraussetzung keine andern Verhältnisse hat, als durch welche auch die Welt besteht, daß der Grund des Christenthums gelegt ist, ehe der Welt Grund gelegt war, daß Christus in diesem Sinne der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte ist [2].

Alles aber, was auf Erkenntniß beruht, hat der Natur des menschlichen Geistes zufolge nur einen stufenmäßigen Fortgang, eine allmähliche Entstehung. Die Reformation war daher von Anfang unvollendet, nur der Beginn dessen was werden sollte, nicht es selbst. Solang er nun jene wahre Allgemeinheit nicht erreicht hatte, war der Protestantismus zwar — auch Kirche, aber nur eine Art von Kirche. War die Kirche

[1] Er hat das una et catholica nicht aufgegeben, sondern für die ecclesia invisibilis festgehalten.

[2] Es gibt noch immer viele, die sich bemühen, ja sich plagen, das ewig Wahre im Christenthum zu entdecken; ihr Unglück ist, daß sie unter dem ewig Wahren alles das meinen, was keines Nachdenkens bedarf, was jeder von selbst weiß, wie ihnen Vernunft der Verstand ist, den jeder hat. Es geht ihnen mit dem Ewigen wie mit dem Allgemeinen, das sie mit dem Nichtigen verwechseln, wonach das allgemeinste Bekenntniß das ist, das nichts bekennt. — Eine andere mögliche Anwendung des oben Gesagten wäre auf die etwa vorhandene Meinung, mit den Resultaten einer gelehrten und in dieser Hinsicht anerkennenswerthen Kritik, durch welche Verfasser und Abfassungszeit neutestamentlicher Schriften zweifelhaft werden sollen, das Christenthum selbst erreichen zu können. Das wäre die Einbildung derer zu Babel, die sich auch einbildeten, einen Thurm zu bauen, deß Spitze an den Himmel reiche. Das Christenthum ist selbst älter als das Christenthum, nämlich als das jener Bücher, deren Inhalt außerdem nach seiner wahren Bedeutung verstanden seyn müßte, ehe man über ihren Ursprung mit Sicherheit urtheilen könnte. Ist es eine platte Philosophie, welche ein solches Verständniß hindert, so hat sie solche gelehrte Umstände nicht nöthig, ihr muß es sich a priori und von selbst verstehen, daß eine Lehre wie das Christenthum nur ein Gewebe successiver menschlicher Erfindungen, ohne alle objektive Wahrheit seyn kann.

in ihm verwirklicht — so, wie sie allein verwirklicht seyn kann, im Geist und in der Erkenntniß, so ergab sich die äußere und sichtbare Gestalt von selbst. Solang die Kirche in ihm nur im Werden ist, kann auch die Verfassung nur eine vorläufige, einstweilige seyn, und anders haben es die Reformatoren selbst nicht gemeint mit den Einrichtungen, die sie im Drang der Umstände ihrer Kirche gaben. Nicht zufällig war es, nicht bloße Dankbarkeit gegen die Fürsten, welche die Anfänge der Reformation geschützt und beschirmt hatten, war Ursache, daß diesen die oberste Aufsicht über eine Kirche belassen wurde, welche außer dem Gegensatz, den sie in der römischen außer sich gelassen hatte, in ihr selbst auftauchende, bei weitem drohendere zu erwarten hatte, Gegensätze, die sie weder wie die bloß äußere Kirche mit eiserner Faust unterdrücken, noch mit der Macht einer vollkommenen, auseinander weichende Meinungen zu beherrschen vermögenden Erkenntniß niederhalten konnte. Nicht die Kirche, sondern nur eine Kirche, und daher in unvermeidlichen Kämpfen mehr und mehr selbst als bloße Partei angesehen, war sie in der Lage, wo nur das Dazwischentreten einer unbetheiligten, wenn nicht über, doch außer den Parteien stehenden Macht das Aeußerste verhindern konnte. Es ist baarer Undank, wenn man nicht einsieht, daß eine Kirche, wie die protestantische noch jetzt ist, ohne Hülfe der weltlichen Macht gar nicht bestehen könnte, und thöricht, zu glauben, daß selbst diese ihr eine Verfassung zu geben vermöchte, bei der sie dann sich selber regieren und aller weiteren Dazwischenkunft entrathen könnte. Von der andern Seite dürfen wir zu der Gesinnung unserer Fürsten, und am gewissesten zu der des mächtigsten unter ihnen, vertrauen, daß sie die ihnen gewordene Macht als ein heiliges Vermächtniß ansehen und sie nicht aus den Händen lassen werden, solang das Ziel unerreicht ist, am wenigsten sie irgend einer selbst hervorgerufenen Gewalt übergeben, von der vorauszusehen wäre, daß sie dem Fortgang zu jenem Ziel, d. h. der fortschreitenden Wissenschaft, nur feindlich oder hemmend entgegentreten würde.

Wir hoffen dieß, obgleich wir einsehen, daß der Staat, wenn er jener Oberaufsicht sich annimmt, nur eine peinliche Pflicht erfüllt,

wobei, da er selbst nicht Partei seyn darf, nur seine überlegene Welterfahrung oder ein allgemeines Rechtsgefühl ihm zur Richtschnur dienen kann. Oder wäre ihm, der das menschliche Leben von allen Seiten und in den mannichfaltigsten Beziehungen ganz anders kennt als an Geist und Herz vertrocknete Büchergelehrte, wohl zuzumuthen, dem Werk der Zerstörung gleichgültig zuzusehen, die Kirche im wilden Zusammenstoß der Meinungen sich vollends aufreiben zu lassen, wenn er fühlte, welche trostlose Oede und Langeweile der völlige Untergang des Christenthums über alle menschlichen Verhältnisse verbreiten müßte, welche moralische Wüste, in der kein Mensch und am Ende selbst die nicht leben möchten, die sie herbeigewünscht hatten? Zuzumuthen, sich des Christenthums so weit anzunehmen, daß es, als etwas einmal Eingeführtes, Scheines halber, der Form nach, oder als bloße Einkleidung fortbestände, innerlich aber aufgegeben wäre; als müßte er nicht in allen Verhältnissen auf Ernst und Wahrheit halten, zumal aber in allen öffentlichen der Lüge feind seyn; denn die in dem einen geduldete würde bald über alle sich verbreiten und zuletzt das Innerste des Staates selbst verfälschen? Zuzumuthen, daß er die von frommen Vorfahren in der Absicht, gewisse Wahrheiten, die ihnen heilbringende und seligmachende waren, nicht untergehen zu lassen und auch für die nachkommenden Geschlechter zu erhalten, mit der Verkündigung derselben verbundenen Ehren, Vortheile und Einkünfte denjenigen zuwende, welche die erlangte Stellung benutzen würden, eben diese Wahrheiten zu untergraben, oder ihnen öffentlich den Krieg zu erklären? Zuzumuthen, daß er eigenmächtigen und unbefugten Abänderungen der bestehenden Ordnung, oder Aufreizungen, die keine andere Absicht haben können, als die wichtigsten und innerlichsten Fragen zur Entscheidung durch die Zahl und die Menge zu bringen (wovon zur Entscheidung durch die Fäuste nicht mehr weit ist), nicht mit aller ihm zustehenden Kraft entgegentrete? Zuzumuthen, daß er des armen Volks sich nicht annehme, wenn es durch schmeichelnde Worte und gleißende Reden, in denen übrigens der Name Christi gepriesen wird, um das schlechte und rechte Christenthum

gebracht werden [1], oder wenn ihm zwar das geschichtliche Christenthum gelassen werden soll, aber als bloße schlechte Vorstellung und nur uneigentliche Wahrheit, indeß der denkende Lehrer die wahre, die eigentliche Wahrheit für sich behalte (nebenbei ein trefflich Fündlein, den dünkelhaftesten geistlichen Hochmuth einzuführen)? Wäre endlich der Staat selbst dann so sehr im Unrecht, als manche es vorstellen, wenn er — ohne auch der kühnsten Forschung und Lehrweise, solang sie nur wissenschaftlich ist und den nothwendigen öffentlichen Anstand nicht verletzt, etwas in den Weg zu legen; ohne irgendwie sogenannte Rechtgläubigkeit vorschreiben, begünstigen oder hervorrufen zu wollen [2], ohne dem Christenthum den Fortgang zu derjenigen Freiheit, welche erst die vollkommene seyn wird, zu verkümmern, ohne es in den Particularismus zurückstoßen zu wollen, aus dem es herausstrebt, und in dem es nur wieder zu Grunde gehen könnte — wenn er dennoch, unbesehen gleichsam und ohne Untersuchung, aber eben darum auch keiner solchen vorgreifend oder vorschreibend, nicht der zufälligen Form sondern der Sache nach und im Allgemeinen, die Lehre lieber hätte, welche die Stimme der Jahrhunderte für sich hat, als Meinungen, die von gestern sind? Das alles wäre nur menschlich, billig, gerecht, und jeder müßte sich schämen, der es anders fände.

[1] „Wie der Wind Cäcias so fein sanft, weich und warm wehet, damit die Blüthe herauslocket zu ihrem Verderben, also thut der Teufel auch, welcher gedenkt, Christum zu vertilgen eben indem er ihn lehret; denn das kann der Teufel wohl leiden und nachgeben, daß Christus über die Zunge gehet, und er dieweil darunter liegt, daß den Leuten die Ohren gekitzelt und sie angesteckt werden mit dem, was sie gern hören". Dr. Martin Luthers Tischreden, K. XXXII.

[2] Davon wäre auch unter Verhältnissen wie die jetzigen — nicht eine ächte und lautere, sondern nur eine gemachte, verschrobene und verfälschte Orthodoxie zu erwarten, der man den gemeinsten Rationalismus, wenn er nur übrigens ehrlich ist, weit vorziehen müßte. Für eine ganz vertrackte Theologie dieser Art kann ein einziges, angeblich bei der Versammlung des Gustav-Adolph-Vereins in Stuttgart gesprochenes Wort gelten: „Die persönlich gewordene Gemeindewahrheit ist der Gottmensch, als das Wort, welches Fleisch ward" (s. Berl. Allg. Kirchenzeitung von 1845. Nr. 76).

Dennoch ist das letzte und auf alle Weise begehrenswerthe Ziel ohne Frage, daß die Kirche von dem Staat frei werde, denn dieses Freiwerden würde nur das Zeichen ihrer eignen inneren Vollendung seyn. Der Staat, in dem allein bis jetzt die allgemeine Intelligenz ihre äußere Darstellung gefunden, hält der Kirche beständig das Maß vor, bis zu welchem sie ihr Bewußtseyn zu erweitern, ihr Wissen zu steigern hat, um der in ihm wirkenden Vernunft auf gleicher Höhe und würdig gegenüber zu stehen, um zugleich ihm zur Ergänzung — zu *seinem* Bewußtseyn zu werden, durch das er sich über sich selbst erhebt, von *seiner* Einseitigkeit frei wird. Der Staat kann die Kirche nur sich gleich achten, d. h. sie als frei von sich erkennen, wenn sie *innerlich* dieselbe *allgemeine Macht* geworden, die *er äußerlich* ist. Er hat Recht, die Kirche unter sich zu halten und demgemäß zu behandeln, die sich nur in der Abschließung vom allgemeinen Bewußtseyn und im Widerspruch mit demselben behauptet. Und nicht der Staat kann die Kirche frei machen, sie selbst muß sich befreien, nicht durch Auflehnung, sondern durch Erringen der inneren Selbständigkeit, welcher von selbst die äußere folgt. Und auch nicht frei *lassen* wird sie der Staat, sondern sie wird frei *seyn* von dem Augenblick, wo sie den Inhalt ihres Glaubens nicht mehr als einen besondern, sondern als den wahrhaft und durch sich selbst allgemeinen hat. *Dahin* zielt die Bewegung, dieß ist die *wahre* Strömung der Zeit, von der selbst die Thorheit Zeugniß ablegt, welche dieselbe wohl fühlt, aber nicht versteht.

Möglich, daß durch wiederhergestellte alte oder improvisirte neue Einrichtungen der deutschen protestantischen Kirche etwas mehr Stabilität gegeben, gewisse Ausschreitungen in ihr leichter in Schranken gehalten werden (wiewohl, was die vorhandenen Formen betrifft, manche so eng mit der Eigenthümlichkeit des Landes und des Volksstammes, bei dem sie sich finden, zusammenhangen, daß es schwer, ja unmöglich seyn wird, sie allgemein zu machen). Wenn man aber die Frage aufwirft, wo der Protestantismus das vorgesteckte Ziel am ehesten erreichen werde,

so antworten wir ohne Bedenken: eben da, wo er am längsten gezaudert, sich eine feste äußere Gestalt zu geben, wo er sich am meisten alles frei erhalten hat. Besser immer dieses Precäre seiner Existenzformen, dieses Schwankende seines Kirchenrechts, solang er nur eine Kirche, und nicht die Kirche geworden ist (denn diese erst hat das unbedingte und unzweifelhafte Recht zu existiren), aber immer besser dieses Unklare seines Rechts, als eine vollkommen befestigte äußere Existenz, die nicht ohne einen Rückfall zu erlangen gewesen wäre und nur eine Bastarderzeugung der Reformation mit dem Katholicismus hätte seyn können, wie in England. Wenn die deutsche protestantische Kirche die Umstände, in denen sie sich befindet, und an denen jetzt so viele sich ärgern, im Zusammenhang mit dem Ziel betrachtet, so wird sie die gegenwärtige Schmach als die Schmach Christi selbst „höher achten denn die Schätze Egypti", als die glänzendste äußere Verfassung, welche sie an Erreichung jenes Ziels verhindert hätte. Wenn ich schwach bin, so bin ich stark, wird sie mit dem Apostel, ihrem Vorbild, sagen; schwach der äußern sichtbaren Gestalt nach, ist sie stark inwendig, als die ganze Kraft des ersten Princips noch unverschwendet in sich bewahrend, und im Bewußtseyn des unverlierbaren Ziels. Und denen, welche ihr die gegenwärtigen Zustände vorhalten, wird sie antworten, daß diese Leiden nicht werth sind der künftigen Herrlichkeit des ohne jede äußere Macht allein durch sich selbst siegreichen Christenthums.

Kirche und Staat — das sind die zwei Gebiete, in denen allein sich die Philosophie mit dem öffentlichen Leben berührt, und beide sind ihr so nahe gelegt, daß, wie mißtrauisch ihr Einfluß auf beide von manchen Seiten noch betrachtet wird, sie durch nichts abgehalten werden kann, sich angelegentlichst mit ihnen zu beschäftigen. Steffens trat vor keiner der großen Aufgaben zurück, und mit derselben Freimüthigkeit, wie er sich über religiöse und kirchliche Verhältnisse geäußert, hatte er auch bei gegebener Veranlassung über Zustände und Principien des Staats sich erklärt. Es gibt Individuen, bei denen der Werth ihrer

literarischen Leistungen den ihrer Person übertrifft. Bei Steffens galt das Umgekehrte insofern, als man seine Persönlichkeit noch immer höher anschlagen mußte als seine geistigen Hervorbringungen. Zu einer Analyse seiner naturphilosophischen Werke, z. B. der großen Anthropologie, seiner Religionsphilosophie u. a. mangelten Zeit und Kräfte, aber überhaupt den Lobredner so wenig als den Beurtheiler seiner wissenschaftlichen und andern Werke zu machen, konnte bei der Nähe unseres Verhältnisses und der Uebereinstimmung unserer Bestrebungen als schicklich erscheinen. Mir stand nur zu, Zeugniß abzulegen für sein hohes und durchaus reines Wollen: wie ich mehr gewiß als irgend einer unter den hier Anwesenden Ursache hatte, ihm das Wort des römischen Dichters nachzurufen:

Vielen Guten starb er beweint,
Niemand beweinter als mir selbst.

Aber nicht geziemte, unmännlichen Schmerz zu äußern oder zu erregen; vielmehr wofern ich im Stande war den vollendeten Freund mit Worten zu ehren, so konnte dieß auf die würdigste und seinem Sinn gemäßeste Weise nur geschehen, wenn ich an seinen Namen ein frei, vom Herzen weg gesprochenes Wort knüpfte, das in einer Zeit großer Verwirrung über die wichtigsten Fragen ernstlich Strebenden zu einiger Verständigung und Weisung dienen konnte. In diesem Sinne wurde der gegenwärtige Vortrag gehalten.

Es ist ein weiter Weg von den ersten Anfängen aller Speculation durch alle nothwendigen Zwischenglieder bis zu den letzten Resultaten, in welchen das höchste Menschliche sich zusammenfaßt. Steffens erlag nicht der Länge des Weges, wie überhaupt das Ausgezeichnete seines Wesens eine unverwüstliche Jugend des Geistes war. Sahen wir in der letzten Zeit mit Schmerzen seinen körperlichen Zustand dem Verfall sich nähern, der Geist hielt sich aufrecht, und wer noch in den letzten Jahren ihn hörte und sah, wie er in freier, überströmender Rede, mit herzgewinnender Freundlichkeit, noch immer tief ergriffen, von den höchsten Dingen redend, sein Inneres aufschloß, der wird mir darin

beistimmen, daß man von ihm sagen könne: Er ist in seiner Jugend gestorben.

Zwar ein langes und reiches Leben hatte er zurückgelegt; durch besondere Fügung mit auf den Schauplatz der denkwürdigen Ereignisse geführt, durch welche des deutschen Vaterlandes Freiheit und Selbständigkeit, wenn nicht so weit, als kühnere Wünsche für möglich gehalten, aber denn doch errungen und erkämpft worden, wußte er wieder in die bescheidene Stille des akademischen Lehrers zurückzutreten, auch hier übrigens stets bereit, von dem deutschen Volke die inneren Gefahren abzuwehren, die ihm nur zu oft und gerade in Zeiten großer Wendepunkte durch vordringliche Unfähigkeit oder Unbedachtheit bereitet worden. Er hat treu ausgehalten mit dem Vaterlande seiner Wahl, Glück und Unglück der Zeit redlich mitgetragen. Anerkannt von seinem edeln, aufs höchste verehrten Könige, hat er neben dem Dank auch den Undank der Welt erfahren, aber aus allen Stürmen eines geistig bewegten und äußerlich wechselvollen Lebens die erquickende Frische seines Geistes und seine gegen alle Menschen liebevolle Gesinnung davongetragen, der wir zuletzt gedenken, um mit der Erinnerung an diese schönste, höher als jede geistige Begabung anzuschlagende Eigenschaft diesen dem Andenken des theuern Freundes gewidmeten Vortrag zu schließen.

* * *

Der letzte geistige Nachlaß eines so allgemein gelesenen und von so vielen geliebten Schriftstellers wie H. Steffens sollte eigentlich keiner Bevorwortung bedürfen, zumal wenn sich unter demselben so werth- und belangvolle Arbeiten befinden, wie (um diejenigen zu nennen, die in den Kreis meiner Beurtheilung fallen) die über Pascal und die über die Lebensumstände des Jordanus Brunus, dann der Aufsatz über die wissenschaftliche Behandlung der Psychologie, leider Bruchstück geblieben, aber dennoch anziehend, weil aus ihm zu ersehen ist, mit welcher Wissenschaft der Verewigte sich zuletzt beschäftigte, und welche Richtung er eben derselben zu geben dachte.

Da indeß irgend ein Vorwort dennoch unerläßlich schien, so habe ich, die Abneigung gegen jede partielle Aeußerung über Philosophie für dieß Mal überwindend, angenommen, daß der bei Eröffnung meiner Vorlesungen im vergangenen Sommerhalbjahr zu Steffens Andenken gehaltene Vortrag statt eines solchen wohl würde gelten können, wenn es auch manchen vorkommen möchte, als ob der Charakter von Improvisation, den eine Gelegenheitsarbeit unter allen Umständen an sich trägt, und der auch diesem Vortrag durch einige Erweiterungen nicht genommen werden konnte, wenig stimme zu dem Ernst und der Wichtigkeit der Gegenstände, die in ihm zur Sprache kommen. Ich überzeugte mich inzwischen, daß dieses Fragmentarische doch mehr nur ein äußerliches und scheinbares, und übrigens der Zusammenhang der zu Grunde liegenden Denkweise gar wohl einzusehen sey, wenn man nur den guten Willen und so viel Combination, als zum Verständniß jeder Art von philosophischer Darstellung erforderlich ist, dazu mitbringe, und nicht etwa überhaupt nur das verstehe, worauf sich irgend eine der gangbaren, zu beliebigem Gebrauch bereit stehenden Bezeichnungen anwenden lasse.

Mein Antheil an der Publication dieses Nachlasses hat sich übrigens weder auf die letzte Redaktion, deren einige Aufsätze bedurften, und noch weniger auf die Correktur der Druckbogen erstrecken können, bei welcher, ohnerachtet der Sorgfalt, mit der des Verewigten vieljähriger Freund, Herr Professor von der Hagen sie beaufsichtigte, dennoch nicht zu verhüten war, daß durch hartnäckiges Besserwissenwollen eines Correktors in dem ersten Aufsatze als Herausgeber von Pascals Pensées Bossuet stehen blieb. Gesorgt indeß wurde, daß solche Druckverstöße durch ein vollständiges Verzeichniß, so weit dieß überhaupt geschehen kann, gut gemacht wurden.

Um einem möglichen Mißverständniß zu begegnen, sey noch bemerkt, daß der S. 43 unter den Schriftstellern über Jordanus Brunus genannte Jordanus der 1700 in Berlin geborene — späterhin durch Friedrichs d. G. Freundschaft und Briefwechsel berühmt gewordene Franzose Jordan ist, wie dieß aus dem Titel seiner kleinen Schrift:

Caroli Stephani Jordani, V. D. apud Potzlovienses Ministri Gallicani, Disquisitio historico-literaria de Jordano Bruno, Nolano. (eine Jahrszahl hat weder der Titel noch die Zueignungsschrift) sich abnehmen läßt.

Möge nun diese Sammlung als das Letzte, was von einem lebensvollen und höchst liebenswerthen Geiste uns übrig geblieben, überall, wohin sie dringt, freudige Theilnahme erwecken!

Berlin, Ende Aprils 1846.

Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache.

(Gelesen in der Klassensitzung der Akademie der Wissenschaften in Berlin 25. November 1850).

Meine Absicht ist, einige Vorbemerkungen zu der Untersuchung über den Ursprung der Sprache mitzutheilen. Vorbemerkungen. Denn eine in die Frage selbst eingehende Abhandlung, und die eine Entscheidung herbeizuführen auch nur beabsichtete, möchte sich schwerlich in die engen Grenzen eines akademischen Vortrags einschließen lassen. Man könnte auffallend finden, daß gerade in der Zeit, wo die sprachvergleichenden Forschungen einen so erstaunenswerthen Umfang erhalten und so glänzende Ergebnisse theils erzeugt theils in Aussicht gestellt haben, die Philosophie von jener allgemeinen Frage zurückgetreten scheint, die seit Platon bis in die spätere Römerzeit (Zeugnisse davon finden sich bei Sextus Empiricus und Aulus Gellius u. a.) vielfach erörtert worden, die sodann in neuerer Zeit, nachdem bereits Engländer, Franzosen, Deutsche damit wetteifernd sich mit ihr beschäftigt, vor nunmehr achtzig Jahren von unsern Vorgängern in der Akademie sogar zum Gegenstand einer Preisaufgabe gemacht worden. Mit welchem Erfolg dieß geschehen, dürfte wohl kurz erörtert werden. Gekrönt wurde bekanntlich die Schrift von Herder, von welcher indeß ein dem Verfasser nicht übelwollender, ja ihm verwandter Geist, alsbald, nachdem sie im Druck erschienen war, sich wenig erbaut äußerte. J. G. Hamann hat sich nicht weniger als dreimal über die Herdersche Preisschrift vernehmen

Aus dem handschriftlichen Nachlaß.

lassen. Zuerst durch eine in die Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen eingerückte Recension, dann durch eine fingirte Abfertigung dieser Recension, die bald nachher in denselben Zeitungen erschien. Beide vom Jahr 1772 finden sich im IV. Band der Münchener Gesammtausgabe wieder abgedruckt, wo jedoch bei Redaktion des ersten Aufsatzes ein arger Verstoß begangen worden. Herder ist für den rein menschlichen Ursprung der Sprache und sagt: „Ein höherer Ursprung hat nichts für sich, selbst nicht das Zeugniß der morgenländischen Schrift" (unter dieser ist, wie das Folgende zeigt, die Bibel oder speciell die Genesis gemeint, es ist, als ob vor der damaligen Berliner Akademie die Bibel zu nennen nicht schicklich geschienen hätte). Denn diese, fährt Herder fort, gibt offenbar der Sprache einen menschlichen Ursprung durch Namengebung der Thiere. Hiezu (zu den Worten: Namengebung der Thiere) hatte Hamann in einem Exemplar, das ich gesehen, als Anmerkung unter dem Text beigeschrieben: „am ersten April S. Syncellus apud Fabricium in Cod. Pseudepigr. V. T. T. I, p. 13". Der Münchener Abdruck ist aller Wahrscheinlichkeit nach aus demselben Exemplar gemacht, aber die Anmerkung (mit Auslassung des Citat) in den Text gekommen, als stünde der 1. April als Datum der Namengebung auch in der Schrift, oder als wär' es von Herder selbst beigefügt, der doch sonst nicht eben geneigt war, Ironie gegen sich selbst zu üben.

Eine Sammlung von ersten Abdrücken Hamannscher Aufsätze, denen nicht selten Randanmerkungen von der Hand des Verfassers beigeschrieben sind, befindet sich unstreitig jetzt auf der hiesigen Königl. Bibliothek, wohin sie mit der Jacobischen Büchersammlung gekommen ist. Vielleicht würde dort noch anderes in die Münchener Ausgabe nicht oder unrecht Aufgenommenes sich finden.

Ein dritter auf die Herdersche Preisschrift sich beziehender Aufsatz Hamanns unter dem Titel: Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift, war auf Herders Wunsch ungedruckt geblieben und ist zuerst in der Münchener Ausgabe ans Licht gekommen. Hier sagt Hamann u. a. (es ist nicht die stärkste Stelle): „Mußte nicht mein

Freund Herder (er nennt ihn nachher sogar den würdigsten seiner Freunde), um in den akademischen Schranken dem vorgesteckten Ziel, dem Kleinod des verkündigten Preises nachzujagen, mußte er nicht laufen als aufs Ungewisse, fechten als der in die Luft streicht? — Als ein kluger Haushalter eines ungerechten Mammons hat er nichts anderes als die Offenbarungen und Ueberlieferungen seines Jahrhunderts zum Grunde seiner Abhandlung legen, und seinen Beweis auf Sand, Stückwerk, Holz, Heu und Stoppeln bauen können — — aber freilich alles nach der neuesten Bauart seines Jahrhunderts". (Werke, Band IV, S. 66.).

Noch ganz anders freilich hatte Hamann über eine zweite vollkommen gleichzeitig erschienene Schrift über denselben Gegenstand, auf jeden Fall veranlaßt durch die Berliner Preisaufgabe (sollte diese Abhandlung vielleicht gar das Accessit erhalten haben?) sich ausgelassen. Der Verfasser dieser Schrift, ein in der Folge mehr durch Arbeiten über Geschichte der Philosophie als durch eignes Philosophiren bekannt gewordener Mann hatte seine Abhandlung: Versuch einer Erklärung des Ursprungs der S p r a c h e betitelt, aber sich mit Erklärung des Ursprungs der Redetheile begnügt, war also an die eigentliche Frage nicht einmal gekommen. Denn, wie Hamann sagt, der Ursprung der menschlichen Sprache und die Erfindung der partium orationis sind so weit voneinander unterschieden als Vernunft, Logik und Barbara Celarent. „Wir überlassen es, fährt die Hamannsche Recension fort, Lesern, die etwas mehr als Primaner, aber auch keine bestochenen Zeitungsschreiber sind, selbst zu erfahren, wie schal und seicht des Verfassers Philosophie sey. Welche gähnenden und schielenden Beispiele, ohne Witz noch Wahl, und seine gelehrte supellex — quam curta! Ohngeachtet er eigentlich die Sprache nur aus dem Gesichtspunkt der Grammatik anzusehen im Stand gewesen, so scheint er doch auch letzterer nicht einmal recht in seiner Muttersprache gewachsen zu seyn". (Ebendaselbst S. 5.).

So wenig harmonische Töne waren der erste Erfolg der Berliner Preisfrage und der auf sie eingegangenen Antworten. Wenn unsere Zeit in Bezug auf die Frage zurückhaltender geworden, oder wenigstens in die eigentliche Tiefe derselben noch nicht eingegangen ist, so darf man

dieß vielleicht als Folge des Umstandes betrachten, den wir als die erfreulichste Folge der neueren Philosophie ansehen, daß die großen Gegenstände fernerhin nicht mehr wie ehemals capitelweis, abgeschnitten vom allgemeinen Zusammenhang abgehandelt werden können — und die Philosophie entweder sich selbst aufgeben oder sich bestreben muß, in der That jenes Webermeisterstück zu seyn, von dem Goethe spricht, wo ein Tritt tausend Verbindungen schlägt. Wirklich hängt das Problem, wie man schon bei den ersten ernstlichen Versuchen es zu lösen bemerken kann, vor- und rückwärts so mit den höchsten Fragen aller Speculation zusammen, daß jeder, der es angreift, bald davon zurücktreten wird, wenn er sich nicht bewußt ist, über jene zu einem befriedigenden Abschluß gekommen zu seyn.

Was dessen ohngeachtet vorläufig für das Problem geschehen könnte, würde darin bestehen, daß versuchsweise (πειραστικῶς) alle Möglichkeiten, die sich unmittelbar darbieten, erschöpfend aufgestellt, einige nach Erfund schlechthin, andere beziehungsweise verneint, die eine durch die andere berichtigt, beschränkt oder erweitert, und so der Weg zu dem Wahren und Wirklichen in der Sache gebahnt würde. Diese nächsten Möglichkeiten sind um so weniger schwer zu erkennen, als natürlich schon alle wirklich versucht worden sind. Die Alten kannten nur Einen Gegensatz, die Frage war: φύσει ἢ θέσει τὰ ὀνόματα; dagegen schon J. G. Hamann in der zweiten Recension der Herderschen Preisschrift sagt: allen möglichen Kundschaften nach, die ich über diesen Punkt habe einziehen können, gibt es hier höchstens drei Scheidewege: den Weg des Instinkts, den Weg der Erfindung und den Weg des Unterrichts. In jeder dieser Möglichkeiten zeigen sich aber wieder untergeordnete Möglichkeiten, so in Ansehung des Unterrichts, über den sich Hamann mit folgenden Worten äußert, die man freilich mit Vorsicht oder cum grano salis nehmen muß, da sie in der zweiten Recension stehen, die sich für eine Abfertigung der ersten gibt und vermuthlich zur Begütigung Herders geschrieben ist. Ueber die Hypothese des Unterrichts also sind Hamanns Worte: „Der menschliche fällt von selbst weg (da nämlich jeder Unterricht schon Sprache voraussetzt; dasselbe wäre zu sagen, wenn man

die gemeinsame Sprache durch Uebereinkunft, Festsetzung (θέσει) oder Verabredung entstehen ließe). Der mystische ist zweideutig, unphilosophisch, unästhetisch (hier scheint die Parodie Herderscher Aussprüche ziemlich greifbar). Es bleibt nur der thierische Unterricht übrig". Wollte man dieses Letzte wörtlich nehmen, so etwa, daß die menschliche Sprache durch eine Nachahmung und allmähliche Vermenschlichung thierischer Laute entstanden seyn sollte, so wäre diese Meinung so dem Genius Hamanns widerstrebend, daß man noch einen andern als den an der Oberfläche liegenden Sinn hinter den Worten vermuthen müßte. Allein der Königsberger Einsiedler, oder wie er sich selbst gern nennen hörte, der Magus aus Norden will vielleicht nur dem Freund zu Gefallen reden, seiner Denkart soviel möglich sich anbequemen; denn in der unmittelbar, wie es scheint, nach seinen Recensionen der Tiedemannschen und Herderschen Abhandlungen, nämlich ebenfalls 1772, unter dem Titel: des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache erschienenen Schrift, also in einem vierten durch die Berliner Preisfrage veranlaßten Aufsatz, in dem er sich nun wieder nach einer andern Seite hin wegen einzelner Aeußerungen der sogenannten Abfertigung rechtfertigen zu wollen scheint, in diesem vierten Aufsatz also geht Hamann in alia omnia und scheint, freilich in seiner wenig entwickelten und verständigender Auseinandersetzung schnurstracks zuwiderlaufenden Weise, einen zugleich göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache behaupten zu wollen.

Ich müßte nun, um es nicht bei diesen bloßen literarischen Vorbemerkungen bewenden zu lassen, die drei Hypothesen, die einzigen unstreitig, die sich auch jetzt, d. h. nach den bis jetzt geltenden Standpunkten, im Ganzen erwarten lassen, auf die bezeichnete Weise durchgehen und sie nach Platonischer Anweisung als Stufen- und Aufsteigmittel zur wahren Theorie benutzen. Hier habe ich aber das Bekenntniß abzulegen, daß eine Ausarbeitung in diesem Sinn eben jetzt durch verschiedene Umstände rein unmöglich gewesen. Es mußte denn beim Rückblick auf die vorgetragenen literarischen Bemerkungen der lebhafte Wunsch entstehen, den Werth derselben doch irgendwie und von irgend einer

Seite her erhöhen zu können. Da kam mir zur rechten Zeit die Erinnerung, daß für diese Klasse Vorträge nicht bloß eigner Ausarbeitungen der Mitglieder zulässig erachtet sind, sondern wohl auch die Mittheilung einer fremden, wenn nur bis jetzt unbekannten Produktion gestattet ist, der freilich um so willkommener höherer Werth zugestanden wird, wenn das Ineditum einem früheren Jahrhundert und einem berühmten oder gar einem großen Namen angehört, z. B. dem eines Leibniz. Ein solches ist, was sich mir zur Mittheilung anbot, nun freilich nicht; wenn jedoch für keine Merkwürdigkeit, kann es aber heutzutage immerhin wenigstens als eine Seltenheit oder als ein Curiosum gelten, denn offenbar gehört es nicht der jüngsten Zeit an, welche mit so leichter Mühe, als eine frühere Generation die äußern Abzeichen des gelehrten Standes aus dem Weg geräumt, auch die wesentliche Zierde desselben, die Kenntniß der alten classischen Sprachen beseitigen zu können wähnte, im Gegentheil gehört es vielmehr einer Zeit an, in der auch Männer noch in lateinischer Poesie sich zu üben nicht verschmähten. Denn es ist ein lateinisches Poëm — eben über den Ursprung der Sprache, dem man freilich wird zu gut halten müssen, daß es dem einzigen einer didaktischen und philosophischen Poesie aus altrömischer Zeit, dem Gedicht des Lucretius, das außerdem auch die Frage vom Ursprung der Sprache berührt hat, daß es diesem Ausdrücke und Wendungen entlehnte, aber mit dem ich gegen eine eigne Arbeit jedenfalls im Vortheil mich zu befinden hoffe, indem für diejenigen, welchen der Inhalt nicht genügen sollte, vielleicht die sprachliche Darstellung einigen Reiz hat, und auf die, welchen diese gleichgültiger ist, der Inhalt immer wenigstens einige Beziehung ausüben wird. Ich begnüge mich von sprachlicher Darstellung zu reden, denn von poetischer könnte wohl erst dann die Rede seyn, wenn das Poëm ins Positive einginge und den Streit entschiede, anstatt sich mit Aufzählung der möglichen Meinungen zu begnügen. Eine Tugend des Mitzutheilenden darf ich noch erwähnen, seine Kürze. Und so sey denn nach einem geziemenden Favete linguis die Vorlesung des kleinen Anecdoti der Beschluß meines dießmaligen Vortrags.

De humani sermonis origine diversae opiniones[1].

Quis varias labris vocum efformare figuras
Mortaleis docuit, suavem quis ab ore loquelam
Fundere, quis rapidis animos percellere dictis?
Cetera cuncta Deus muta esse animantia jussit,
Addita soli homini verborum daedala lingua,
Naturae munus, sed munere quis docet uti?
Namque nec infantes primo sub tempore vitae
Utuntur lingua, pendent sed ab ore parentum
Auriculis avidis, ut discant verba profari,
Et claras lingua formata emittere voces.
Ast homini primum facto et majoribus orbo
Nemo erat, alloquio blando verbisque benignis
Qui daret exemplum. Sunt, qui venerabile Numen
Aeternumque patrem matris mortalis ad instar
Os homini formasse putent et verba praeisse,
Disceret ut vocis linguaeque volubilis usum.
Sed quoniam nemo est hominum, qui talia fari
Non modo, sed mente atque animo comprendere possit,
Sunt, qui nullius impulsu nulloque magistro
Verba reperta homini dicant, sed sicuti capta
Mature et caris erepta parentibus ultro
Discit avis patrii modulamina suavia cantus,
Aut veluti modo nata et luminis edita in auras
Sponte sua doctas pertexit aranea telas:
Sic neque consilio ductos, autore nec ullo
Primigenos homines hominum neque sanguine cretos
Instinctu solo naturae atque ingenita vi
Perpulsos laetae commercia inisse loquelae.

[1] In einer früheren Abschrift dieses von dem Vorlesenden selbst im Jahr 1825 oder 1826 verfaßten Gedichts ist der Ueberschrift beigesetzt: „nach einem [seinen Söhnen] zur Uebersetzung ins Lateinische gegebenen Thema". D. H.

In partes abeunt alias, neque Numine divo
Nec natura ipsa qui dicunt esse magistra
Usum hominem, verbis cum disceret addere verba,
Naufragio at veluti projectum ad littora vitae
Nudum hominem multo studio longoque labore
Tentandoque vias demum invenisse loquendi,
Atque rudes primum voces nilque artis habentes
Audituque truces et nulla lege coactas
Paullatim inflexas mitescere, sumere formam,
Leneque ferre jugum docuisse et vincula amare,
Continuo sermone ut deinde expromere posset
Sensa animi et nil non aptis proponere verbis.
Quarum quae sit vera et possit opinio stare,
Docti disceptant et adhuc sine judice lis est.

Epigrammata.[1]

1825.

Die alten Burgen.

Culmina culminibus, nativis arcibus arces
Impositas prisci temporis ausa stupes.

Streitberg.

Eversas arces atque alto culmine culmen
Dejectum nostri temporis ausa vides.

Die Wiesent.

Dulce sonans per prata virentia labitur amnis,
A pratis vere nomen et omen habens.

Neideck.

Nomen ab invidia tulit angulus iste, placeret,
Quo fugerem invidias, angulus iste mihi.

Muggendorf.

Occulta arboribus densis, sed prodita fumo
Valle vides ima tecta humilesque domos,
Quae si te excipiant aegrum, neque pectora curis
Exsolvant, nullo rure beatus eris.

[1] Diese lateinischen Epigramme sind wie das vorhergehende Poëm zur Zeit des Erlanger Aufenthalts verfaßt und schienen am besten neben diesem, mit welchem sie auch im Original zusammengestellt sind, ihre Stelle zu finden. D. H.

Die Muggendorfer Höhlen.

Antra petant alii, coecas sub monte cavernas,
Ursino infectos osse situque specus.
Me coeli facies, me diae luminis aurae,
Me viridis rivus, mollia prata juvant;
Securi colles, optata silentia toto
Sejunctae mundo vallis et alta quies
Exesos inter montes jugaque horrida dumis,
Quercubus umbrosis ilicibusque nigris.

Die Riesenburg.

Has olim moles dicunt posuisse Gigantas,
Hoc certum est, hominum non posuisse manus.

Rabeneck.

Quod pullis aquilae nidum Natura creavit,
Tristis corvorum turba cacumen habet.

Gößweinstein.

(Ortschaft mit Wallfahrtskirche.)

Elatum montem nisi summo in vertice templum
Nec te relligio fecit adire loci,
Huc ades, expansas vallis super abdita pennas
Quo libres, curvos despiciasque sinus.
Est ubi praerupti montis pendentia saxa
Saltibus immineant, hunc tibi quaere locum.
Hic tibi subjectas cautes et claustra profunda
Contractumque datur cernere flumen aquae,
Quae vallis mirum sinuosae anfractibus errans
Obliquum dulci murmure fallit iter.

Gedichte und metrische Uebersetzungen.

(Zum Theil aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland [1].

Die müden Glieder neigen sich zur Erde,
Und bald kann ich dieß Schweigen nicht mehr brechen;
Es sieht mich an mit flehender Geberde
Das stumme Bild, und dringt mich noch zu sprechen.
Warum, o Erde, hatt'st du keinen Mund,
Und warst so träg die Frevelthat zu rächen?
Ihr ew'gen Lichter, die des Himmels Rund,
So weit es reicht, mit stummem Glanz erfüllen,
Ist das Verbrechen auch mit euch im Bund?
Kann nur der Mensch, was er gesehn, enthüllen,
Warum denn konnten mir die Zunge binden
Ein falscher Eidschwur und ein feiger Willen?
Laß mich nicht sterben, Gott, in meinen Sünden,
Nimm diese Last von der gedrückten Seele,
Und laß dieß Blatt den rechten Leser finden,
Daß es der Zeit, die kommen wird, erzähle,
Was ich gesehn, und nicht in ew'ger Nacht
Ein Grab mit mir die Gräuelthat verhehle.
Es war in tiefer dunkler Mitternacht,
Wann kräft'ger der Gedanke sich entzündet;
Als einsam ich beim Wort des Herrn gewacht,

[1] Dieses Gedicht, so wie die zwei folgenden, stand im Musenalmanach für das Jahr 1802, herausgegeben von A. W. Schlegel und L. Tieck, mit dem Namen Bonaventura unterzeichnet.

Auf daß am nächsten Morgen ichs verkündet',
Daß unversehns zwo dräuende Gestalten
(Wie es geschehn, hab ich noch nie ergründet),
Indem ich sinnend sitze, vor mir halten,
Schwarz wie die Nacht und ihre dunkeln Mächte.
Wo war't ihr da, ihr schirmenden Gewalten?
War abgewendet eure heil'ge Rechte,
Dem Frommen eine feste Burg und Mauer
Vor bösem Anlauf und Gefahr der Nächte?
Schon sank ich in des sichern Todes Trauer;
Die Seele wandte sich zum ew'gen Lichte,
Die Glieder aber löste kalter Schauer.
Doch während so das Härtste ich erdichte,
Das Aeußerste zu dulden schon mich rüste,
Geschah es mir, wie ich wahrhaft berichte.
Es ist ein Ort, nicht fern der Meeresküste,
Verwittwet steht der Kirche alt Gemäuer
In des Gefildes dürrer sand'ger Wüste,
Seit Gottes Hand an eines Sonntags Feier
Das alte Dorf durch Sturm und Meeresbraus
Bedeckte mit des Sandes dichtem Schleier.
Dahin zu kommen in dem nächt'gen Graus
Befahl der eine. „Willst die Glieder laben,
So folge mir zu spätem Hochzeitschmaus.
Du kannst das wohl nicht alle Tage haben".
Der andre sprach: „Nimm dieses Gold und eile;
Wo nicht, so bist du morgen schon begraben".
Indem ich mich bedenkend noch verweile,
Werd' mit Gewalt und Dräun ich fortgezogen;
Der Weg ist wohl von einer halben Meile.
Die Sterne standen an des Himmels Bogen,
Sonst war die Nacht von keinem Lichte heiter,
Und fernher tosten dumpf die Meereswogen.

Doch unsres Weges einz'ger sichrer Leiter
War ferner Laut, wie ich ihn nie vernommen;
Denn schnell durchs Dunkel gingen die Begleiter.
Und als wir endlich näher nun gekommen
Dem Ziel der Reise, hielten die Gefährten;
Und mehr und mehr ward mir das Herz beklommen.
Sie sprachen miteinander durch Geberden,
Drauf gaben sie den Augen eine Hülle,
Wodurch sie nur die innre Nacht vermehrten.
Ich wurde nun in meiner Seele stille,
Und wiederholte gläubig stets die Worte
Voll Trost und Kraft: Herr, es gescheh' dein Wille!
Und bald gelangt' ich zu dem stillen Orte,
Wohin so oft voll Andacht ich gegangen,
Und auf ein Zeichen öffnet sich die Pforte.
Von andern Händen werd' ich da empfangen;
Obwohl geblendet kenn' ich alle Schritte,
Und weiß, daß zum Altare wir gelangen.
Ich hört' Geräusch, als wären's Menschentritte,
Und leise Laute durch die Stille schweben,
Doch hatt' ich Muth zur Drohung nicht, noch Bitte.
Jetzt aber schien die Ruhe aufzuleben.
Schon war ich meiner Sinne nicht mehr Meister,
Und dachte: nun wird sichs zum Ende geben.
So machte Furcht und Schrecken selbst mich dreister,
Daß ich die Stimme herzhaft so erhoben:
„Seyd abgeschiedne ihr, doch gute Geister,
Die Gott den Herrn und Jesum Christum loben,
So sprecht, was treibt euch noch zurückzukehren
In diese Welt von jener Welt dort oben?
Doch seyd ihr nicht aus jenen sel'gen Sphären,
Wer gab euch Macht, euch also zu erfrechen,
Die heil'ge Ruhe dieses Orts zu stören?"

Doch hört' ich, kaum war dieß vergönnt zu sprechen,
Ein schrecklich Wort mir an das Ohr getragen,
Und stark wie Felsen durch das Herz mir brechen.
Es galt nicht weder Fragen mehr noch Klagen,
Ich konnte meinen Willen nicht mehr regen,
Denn selbst die Kraft des Wollens war zerschlagen.
Die Hülle fällt, und schon steht mir entgegen
Das junge Brautpaar, harrend am Altare,
Und wartend auf den priesterlichen Segen;
Das Mädchen mit dem frischen Kranz im Haare,
Zwar schön, doch bleich, als käm' sie aus dem Grab,
Der Jüngling in der ersten Blüth' der Jahre.
Und hinter ihnen weiter noch hinab
Sah ich beim hellen Schimmerglanz der Lichter
Im mittlern Gang ein frisch geöffnet Grab.
Und nah und fern ein Volk, das dicht und dichter
Sich wölkte, als es jemals sonst gewesen.
Es waren eigne seltsame Gesichter,
Worin man glaubt ein fernes Land zu lesen;
Doch ihre Herkunft war nicht auszuwittern,
So fremd und unbekannt war Tracht und Wesen.
Und alsbald hör' ich durch die Kirche zittern
So Orgelton als sonderbare Klänge,
Dergleichen auch den stärksten Sinn erschüttern.
Und als verstummten Orgel und Gesänge,
An Sprach' und Weise keinen zu vergleichen,
Sah ich zum Altar drängen sich die Menge,
Das Mädchen gegen mich sich freundlich neigen,
Mit einem Blick — ich werd' ihn immer schauen —
Und dieser Blick schien mir ein willig Zeichen.
Darob ergriff ich ohne Furcht und Grauen
Des Mädchens kalte todtenblasse Hand,
Um sie dem schönen Jüngling anzutrauen.

Wie war's, daß ich das Zittern nicht verstand,
Als ihre Hand zu seiner sich gewendet?
Und warum knüpft' ich solch unselig Band?
Kaum war der letzte Segensspruch vollendet
(In griech'scher Zunge, wie man mir befohlen),
So wurden mir die Augen neu verblendet,
Woraus sich Thränen nicht umsonst gestohlen.
So schied mein Blick von der vermählten Braut.
Dann ließen sie ein Crucifix sich holen,
Auf das ich mußt' mit heller Stimm' und laut
Ein ewig Schweigen dieser Nacht geloben,
Mit einem Schwur, ob dem mir jetzt noch graut.
Dieß war mir noch die härteste der Proben,
Und als auch diesen Zwang ich überstanden,
Ward ich zur Kirche still hinausgeschoben.
Nun frei, löst' ich sogleich mich von den Banden,
So mir die Augen starr und fest umzogen,
Die sich alsbald empor zum Himmel wandten.
Die Sterne standen noch am Himmelsbogen,
Sie sahen auf des alten Dorfes Trümmer,
Und näher brausten laut die Meereswogen;
Und in der Kirche war noch schwacher Flimmer,
Doch bald drauf sah ichs dunkel drinnen werden,
Und es erstarb des Lichtes letzter Schimmer.
So legt', ermüdet von der Nacht Beschwerden,
Kraftlos und schwach, um weiter noch zu wallen,
Ich eine Weile nieder mich zur Erden.
Noch eine Weile, und ich hör' ein Schallen:
Es trug der Wind es von der Kirch' herüber,
Es däuchte mir, als wär' ein Schuß gefallen.
Darob ergriff mich Schaur und kaltes Fieber,
In allen Gliedern schien es mich zu packen,
Ich sah noch einmal in die Nacht hinüber,

Dann wandt' ich eilig ihr die flücht'gen Hacken,
Und fliehend schnell durch Dornen, Schilf und Moor;
Als säße Tod und Hölle mir im Nacken,
Kam ich vor meines Hauses offnes Thor.
Dort warf der Schrecken mich gewaltsam nieder,
Doch früh am Morgen riß es mich empor.
Nicht Ruh noch Rast für die zerschlagnen Glieder!
Noch eh' die Sonn' emporstieg an dem Himmel,
Stand ich schon vor der alten Kirche wieder.
Verschwunden war der dunkeln Nacht Gewimmel,
Die Kirche färbte sich mit goldnem Saume.
Es legte sich der Sinne wild Getümmel.
Mir war's, als wacht' ich auf aus einem Traume.
War es des heitern Morgens frische Kühle,
Die alte Still' in diesem heil'gen Raume,
War es der Trost der himmlischen Gefühle,
Die dieser Ort so oft auf mich ergossen
In mancher Leiden schwerer banger Schwüle?
Mir war die Nacht wie ein Gesicht zerflossen.
Aufs neue war das Herz dem Glauben offen,
Und schon hatt' ich die Kirche aufgeschlossen.
Der erste Punkt, auf den das Aug' getroffen,
Ist jener Ort, wo ich das Grab erblickt:
Ich gehe hin und öffn' es stark im Hoffen,
So tief ist mir das Zutraun eingedrückt.
Ich öffn' und finde — o ihr ew'gen Wunden!
Ihr ew'gen Dolche, die auf mich gezückt! —
Die bleiche Braut, so ich dem Tod verbunden. —
Warum hat euch, ihr allzutreuen Augen,
Nicht schwarze Nacht auf immer gleich gebunden?
O Herz, woran so viele Qualen saugen,
Was hinderte dich damals abzusterben?
Ihr Lippen, die noch Lebensathem hauchen,

Was hielt euch ab, euch damals zu entfärben?
O Kräfte, die allmählich mich zerstören,
Was wehrt' euch, damals gleich mich zu verderben?
Und so viel Jahre mußt' ich in mir nähren
Das traurige Geheimniß, das mich quälet,
Und so mir selbst den Weg zu Gott verwehren!
Indeß der Tod schon meine Stunden zählet,
Und vor mich stellt in jedem Schreckensbild
Die Braut der Nacht, die ich ihm einst vermählet.
O selig jeder, welchem sanft und mild
Aus reinem Sinn und fröhlichem Gewissen
In innrer Brust der Friede Gottes quillt!
Und diesen Frieden mußt' ich lange missen.
O Quell des Heiles, unerschöpfter Born,
Von dem der Gnade reiche Ströme fließen!
Wend' ab von mir den lang getragnen Zorn,
Laß schlafen endlich, laß sich endlich brechen
Des Herzens Noth und des Gewissens Dorn.
Dir ziemt es, das Verborgene zu rächen,
Und neigst dich auch des Sünders frommen Bitten.
Laß diese Schrift zur fernen Zukunft sprechen,
Und nimm mich auf in deine ew'gen Hütten.

Lied.

In meines Herzens Grunde,
Du heller Edelstein,
Funkelt all' Zeit und Stunde
Nur deines Namens Schein.

Erfreuest mich im Bilde
Mit Spiel und leichtem Scherz,
Rührend so süß als milde
Mir an das wilde Herz.

Ueber Berge seh' ich ziehen
Dein' jugendlich' Gestalt,
Doch, wie die Wolken fliehen,
Das Bild vorüberwallt;
Es führt mich fort durch Wiesen
Weit ab in Thales Grund,
Doch wenn ichs will genießen,
Zerfließet es zur Stund.

Ich will dich nicht umfassen,
Nur fliehe nicht von mir.
Das Bild kann ich nicht lassen,
Noch läßt es auch von mir.
Bei dir nur ist gut wohnen,
Drum ziehe mich zu dir.
Endlich muß sich doch lohnen
Schmerz, Sehnsucht und Begier.

Bringt jeder Tagesschimmer
Doch neuer Hoffnung Schein,
Und schreibt uns beid' noch immer
Ins Buch des Lebens ein.
Drum laß mich vor dir grünen,
Und leben froh und frei.
Gerne will ich dir dienen,
Daß treu dein Herze sey.

Thier und Pflanze.

Kurz nur ist das Verweilen des Frühlinges, Himmel und Erde,
Eurer Vermählung Zeit, kurz die Berührung des Lichts.
Pflanze, du Erd'entsproßne, warum so strebst du mit deinen
Faden und Blüthen empor? Pflanze, dir ist es bewußt.
Dich verknüpfet der Sonn' und dem Reiche des Lichts das Geschlecht nur;
Anders verhält sich das Thier, anders verhält sich der Mensch,
Welcher, Sonnengeboren, nur durch das Geschlecht in der Erde
Wurzelnd, den Himmel dadurch zaubert zur Erde herab.
Durch die ganze Natur wohnt zeugende Kraft nur im Manne.
Dir, du zärtlich Geschlecht, gab sie das Pflanzengeschäft,
Auszubilden durch Sprossen den Sonnenschößling von innen,
Welchen mit Liebe der Mann impft auf den herrlichen Grund.
Pflanzennatur auch gab sie dem Weib: ich nenn' es die Pflanze
Unter den Thieren, den Mann unter den Thieren das Thier.
Zarter ist Liebe des Weibs, nothwendiger, stiller, auch kürzer;
Thierischer, freier, allein daurender liebt auch der Mann.

Lebenskunst.

1802.

Die goldnen Lehren hört aus treuem Munde;
Wie sie ein Gott mir selbst hat eingegeben,
Empfangt von mir des Lebens sichre Kunde.
Zum Leben ward uns selber nur das Leben:
Drum muß der Mensch, will er sich was erwerben,
Vom Leben selbst zu leben sich bestreben.

Das Leben nur schützt uns vor Hungersterben,
Vom Leben nährt sich Leben parasitisch,
Und Leben ohne Leben müßt' verderben.
Ist's leider gleich nicht immer sybaritisch,
So ist es doch, um sich das Maul zu stopfen,
Und wächst und sproßt so leidlich fort dendritisch.
Auf Leben muß man neues Leben pfropfen,
Wer Leben nicht aus Leben weiß zu pressen,
Verliert durchs Leben selbst nur Malz und Hopfen.
Das Leben soll im Leben sich vergessen,
Die Dummen nur bekümmern sich mit Sorgen:
Was werd' ich trinken, und was werd' ich essen?
Die Schuld von Gestern zahlt das Heut' an Morgen,
Heut' lebt von Gestern, Morgen lebt von Heute,
Sich von sich selbst muß Leben Leben borgen . .
Versteht es nicht im Sinn gemeiner Leute;
Arbeitend heut', um morgen nicht zu darben,
Verlieren sie des Lebens wahre Beute.
Umsonst daß in den allerschönsten Farben
Des Müssigganges edle Blume blühet,
Sie binden nur im Schweiß des Lebens Garben,
Indeß die Frucht vor ihrem Mund entfliehet,
Der Duft verhaucht vom edlen Lebensmoste,
Der rings herum in vollen Bechern glühet.
Vom Leben lebt das Leben, nicht vom Roste
Der Arbeit, der das Leben selbst erstickt:
Die solches lehren, sind nicht wohl bei Troste.

An Dante.[1]

1802.

Erst stiegst du furchtsam in die ew'gen Tiefen,
Ins Land der Nacht, die nie gesehnen Orte,
Zu schauen, wo die alten Geister schliefen.
Das Herz erbebte zwar dem furchtbar'n Worte:
Die ihr hier eingeht, laßt die Hoffnung sterben,
Doch gingst du vorwärts durch die grause Pforte.
Dann durch den Zwang der Höll' und das Verderben
Der Seelen und die schrecklichen Gesichte
Drangst du, den höchsten Sieg dir zu erwerben,
Nicht durch das Thor der göttlichen Gerichte,
Das ewig ist und keinem überwunden,
Durchs Herz der Erde selbst zum ew'gen Lichte [2].

Metrische Uebersetzung aus Dantes göttlicher Komödie.

1802.

Inschrift am Eingang der Hölle.

Ich bin der Weg zur wehevollen Stadt,
Ich bin der Weg ins Reich der ew'gen Schmerzen,
Ich bin der Weg zu den verlornen Seelen;
Gerechtigkeit bewog den, der mich schuf,

[1] Dieses Sonett stand im Manuscript der Philosophie der Kunst am Ende des Abschnittes über Dantes Divina Comedia. Unter demselben war beigeschrieben: Reliqua desiderantur, woraus zu schließen ist, daß es der Anfang eines größeren Gedichts oder einer Reihe von Sonetten war, von denen übrigens nichts vorhanden ist. D. H.

[2] Vgl. zu der letzten Zeile den Aufsatz über Dante in dem Kritischen Journal der Philosophie (Band V, S. 152 ff.).

Es machte mich die Kraft des ew'gen Willens,
Die höchste Weisheit und die erste Liebe.
Vor mir war nichts von den erschaffnen Dingen,
Nur ew'ge waren, und ich selbst bin ewig,
Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht.

Paradiso II.

Ihr, die auf leichter Barke schwankend zoget,
Voll von des Hörens lockenden Gelüsten
Dem Kiele nach, der singend vor euch woget,
O kehrt zurück, zu suchen eure Küsten,
Vertraut dem Meere nicht, daß meine Spuren
Verlierend, ihr verirrt in seinen Wüsten.
Nie schnitt ein Schiff durch dieses Wassers Fluren,
Minerva weht, es leitet mich Apoll,
Und neue Musen zeigen mir Arkturen,
Ihr andern wen'gen, die zu Zeiten wohl
Das Haupt erhoben zu der Engel Speise,
Wovon man lebt, doch nimmer dessen voll,
Wagt euer Schifflein folgend meinem Gleise
Durchs tiefe Salz, und hinter jenen Wogen,
Die wiederkehren stets auf gleiche Weise.
Die Ruhmbedeckten, die nach Kolchos flogen,
Erstaunten so nicht, als sie sich verkehren
Zum Pflüger sah'n, den, dem sie nachgezogen.
Das anerschaffne stete Grundbegehren
Des gottgestalten Reiches trug uns schier
Empor so schnell, als ist der Lauf der Sphären.
Beatrix sah nach oben, ich nach ihr;
Vielleicht in so viel Zeit, als los sich schläget
Ein Pfeil vom Bogen, kam ich hin, wo mir

Ein wunderbares Ding den Sinn erreget.
  Worauf gewandt zu mir aus naher Ferne
  Sie, die nichts flieht was mir den Geist beweget,
So schön als froh: „Willig erheb' und gerne",
  Mir zuruft, „dankbar'n Sinn zur ew'gen Güte,
  Die uns verbunden hat dem ersten Sterne".
Mir war es, als ob eine Wolke glühte,
  Glanzvoll, dicht, fest und glatt um uns ergossen,
  Dem Demant ähnlich, den das Licht durchsprühte.
Die ew'ge Perle hat sich uns erschlossen
  Und nahm uns auf, so wie man sieht das Licht
  Durch ungetrenntes Wasser gehn und sprossen.
War ich ein Körper, und begreift sich nicht,
  Wie eine Dimension die andre trägt,
  Wenn Körper sich durch Körper drängt und bricht:
So werde nur uns höh'rer Durst erregt,
  Zu schaun das Zeichen, welches uns belehret,
  Wie menschliche Natur Gott in sich hegt.
Hier wird man sehn, was Glauben sonst gewähret,
  Nicht durch Beweis, nein gleich dem ersten Wahren
  Des Menschen, einzig durch sich selbst bewähret.
Den Dank will ich andächtiglich bewahren,
  Sprach ich, o selig Bild, dem, dessen Willen
  Mich zog von Dingen, welche sterblich waren.
Doch sage, welche dunkle Flecken hüllen
  Sich um den Körper, wegen deren viele
  Mit Fabeln sich von Kain die Neugier stillen.
Drauf lächelnd sie: Wenn von dem rechten Ziele
  Abirren jene, wo der Wahrheit Siegel
  Die Sinne nicht eröffnen, lern' und fühle;
Daß, weil Vernunft hat kurzbeschnittne Flügel,
  Den Sinnen nachzufliegen, du mit nichten
  Dir schießen lässest der Verwundrung Zügel,

Doch was du selber denkst, wollst mir berichten.
Drauf ich: Was unten so verschieden blinket
Machen die Körper so die dünn als dichten.
Dann jene: Was dir jetzund so bedünket,
Will ich dir zeigen alsbald dergestalten,
Daß es vor dir ins Meer des Irrthums sinket.
Ihr sehet in der achten Sphäre walten
Der Lichter viele, die durch Größ' und Art
Verschieden sich und mannichfach entfalten,
Wär' aller Unterschied nur Dünn und Hart,
So wär' es Eine Kraft nur, die sich spaltet,
Hier stark, dort schwach, hier grob, dort wieder zart.
Allein Natur, die mit den Kräften schaltet,
Nimmt sie als Früchte von verschiednen Bäumen
Formaler Gründe, die sie nie entstaltet.
Wär' des verschiednen Lichts in jenen Räumen
Ursache, wie du meinst, das Dünn und Dichte,
So müßtest du von zweien eins mir räumen,
Entweder, daß sich Dünn und Dichtes schichte
Abwechselnd, oder daß an jenen Stellen
Gleichförmig sich die ganze Masse lichte.
Wär' wahr das Zweite, müßte es erhellen
Bei Finsterniß der Sonne, wie wir sehn
Das Licht auch sonst durch andres Dünnes quellen.
Nun siehest du doch dieses nie geschehn,
Drum, kann ich dir das Erste widerlegen,
So siehst du deine Meinung ganz zergehn.
Wär' jenes wahr, so fänd' auf seinen Wegen
Das Licht ein Ziel und käm' aufs neu zurücke
Von dem, was seinem Laufe steht entgegen,
So wie die Farbe widerstrahlt dem Blicke
Das Glas, dem Blei den Rücken überziehet;
Allein schon lahm hast du noch eine Krücke.

Denn daß man doch die Stelle dunkel siehet
 Hat, wirst du sagen, seinen Grund darinnen,
 Daß weit zurück der Strahl erst rückwärts fliehet.
Allein nun richte einmal deine Sinnen
 Auf die Erfahrung, jene einz'ge Quelle,
 Von welcher eurer Künste Bäche rinnen.
Drei Spiegel nimm, und zwei derselben stelle
 Gleich weit von dir, doch ferner noch, ich bitte
 Finde der dritte deiner Augen Helle,
Und hinter dir, in aller dreier Mitte,
 Steh' dir ein Licht, so jene Spiegel zünde,
 Das widerstrahlt der erste, zweite, dritte,
Setz', daß das fern're Bild sich enger ründe,
 So wirst du nie doch sehn, was du geschlossen,
 Daß es den Weg zu deinem Aug' nicht fünde.
Doch jetzt, wie von des Sonnenlichts Geschossen
 Die Erd' nicht ändert Frischheit noch Gesicht,
 Befreit des Schnees, der über ihr zerflossen,
Soll solch ein mächt'ger Strahl und Strom von Licht
 Den irrthumfreien Geist in dir entzünden,
 Daß er sich dir im Auge zitternd bricht.
Drin in des ew'gen Friedens stillen Gründen
 Wälzt sich ein Körper, worin alle Macht
 Der Ding' und ihre Kräfte sich verbünden.
Der zweite Himmel nach ihm, welcher lacht
 Aus so viel Augen, theilt, aufs neu genesen
 Von vielen Dingen, jenes Himmels Pracht.
Die weitern Kreise haben auserlesen
 Ein jeder sich die Kräfte, die ihm frommen,
 Und theilen sie nach Zwecken aus und Wesen.
Du siehst der Welt Organe gehn und kommen
 Von Grad zu Grad, wie sie nach unten wirken
 Mit dem, was sie von oben sich genommen.

Im Schwung von jenen heiligen Bezirken
Muß, wie des Künstlers Feu'r in seinen Werken,
Noch wehen der Beweger selig Wirken.
Der hohe Sinn, deß unerforschte Stärke
Den Himmel lenkt, prägt in ihm aus sein Bild
Und drückt's ihm auf, daß man sein Siegel merke,
Und wie die Seel' in euerm Staube quillt,
Absondernd sich in vielgestalte Glieder,
In die verschiedne Kräfte sie gehüllt,
So die Intelligenz, die auf und nieder
Durch Sterne streut die Gunst, die sie regieret,
Doch immer kreißt in ihre Einheit wieder.
Verschiedne Kraft verschiedentlich formiret
Die kostbare Materie, die sie wählet
Und die sie, wie das Leben euch, legiret.
Kraft der Natur, von welcher sie beseelet,
Strahlt, wie die Freude durch belebtes Auge,
Die Kraft durch Körper, denen sie vermählet.
Nicht, daß das Licht in Dünn und Dichtes tauche
Abwechselnd, macht das Helle oder Dunkle,
Nur von des bildenden Principes Hauche
Kommt's, daß der Körper trüb sey oder funkle.

Sonett.

(Uebersetzung aus Petrarca II, 62)

1803.

Es kommt mir ins Gemüth — vielmehr vergehen
Kann nie, was Lethe selbst nicht tilgt; — ihr Bilde,
Wie ich sie sah auf blüh'ndem Lenzgefilde
In ihres Sternes Strahlen leuchtend stehen.

So ganz erschien sie mir beim ersten Sehen,
Schön, still, in sich gekehrt, so gleicher Milde,
Daß ich, „sie ist es selbst", ganz ein mir bilde
„Sie lebt noch", und um Rede sie muß flehen.

Bald gibt und bald verweigert sie mir Kunde,
Ich, wie ein Mensch, der irrt, sich dann verwundert,
Spreche zum Herzen: „Herz, du bist im Fehle:

Du weißt, vierzig und acht nach dreizehnhundert,
Am sechsten Tag Aprils zur ersten Stunde
Schied aus dem Leibe diese sel'ge Seele".

Das himmlische Bild [1].

Die starre Brust der Erde liegt verschlossen,
Erstorben scheint uns jedes äußre Glück,
Der Zauber nur, der aus uns selbst geflossen,
Kehrt kräft'ger jetzt in seinen Quell zurück,
So manche Blüth', die unsrer Lieb' entsprossen,
Verklärt sich vor der innren Sonne Blick,
So, daß getäuscht von ihrem heitern Bilde
Uns sanft umfließt des schönren Himmels Milde,

Nach der ein jedes liebend Herz sich reget;
Gar wen'gen zwar ist dieses Glück bescheert,
Denn in das Herz, wo Liebe sich beweget,
Das dieses Feu'r in heil'ger Stille nährt,

[1] Diese Ueberschrift wurde dem Gedicht erst gegeben, im Original hat es keine; die Zeit der Abfassung fällt vermuthlich in die Jahre 1807—1811.
D. H.

Ist jede Gabe der Natur geleget,
Der kühnste Wunsch ist ihm gewährt,
Das Herrlichste, was viele nie empfunden,
Ist ihm voraus zum Lebenskranz gewunden.

Denn herrlich ist nur, was mit uns geboren,
Aus freier Hand wird Göttliches verliehn,
Die meisten sind von Anbeginn verloren
Und müssen unbegabt der Erd' entfliehn.
Doch wen das Schicksal Einmal auserkoren,
Ihn aus der Nacht ans ew'ge Licht zu ziehn,
Den hebt es früh empor aus dem Getümmel
Und öffnet über seinem Haupt den Himmel.

Herab vom Sitz der ungebornen Liebe
Trifft ihn ein Strahl und öffnet seine Brust
Dem heil'gen Feuer und dem ew'gen Triebe,
Den höchsten Schmerzen und der höchsten Lust;
Daß nichts vom Himmel ungeschenkt ihm bliebe,
Läßt auf den Glücklichen, ihm unbewußt,
Auf goldner Wolken thauigem Gefieder
Die Kraft der Dichtung segnend sich hernieder.

Denn wie das Feu'r nur stark ist zum Entzünden
Und nicht aus eigner innrer Kraft sich nährt,
Muß Liebe sich mit Schöpferkraft verbünden,
Eh' sie in eigner Flamme sich verzehrt.
Die ew'ge Liebe kann nur der verkünden,
Dem sie aus sich die Dichtungskraft gewährt,
Denn sie, die ewig schaffet und vernichtet,
Hat auch die Welt von Ewigkeit gedichtet.

Darum vernimm, du Leben meines Lebens,
Was ich im innern Heiligthum vernommen:
„Umsonst hat mit der ersten Kraft des Strebens
Der Funke nicht in deiner Brust geglommen,
Noch ist der Liebe heil'ges Glück vergebens
Vom Himmel selbst auf dich herabgekommen.
Zu solchem Gipfel hat die Kraft von oben
Aus freier Huld, Unwürd'ger, dich erhoben,

„Damit zu Höherem sich sollte schwingen
Die Kraft, die sie in deiner Brust genährt;
Dem Menschen, welchem Großes soll gelingen,
Wird Großes schon als frei Geschenk bescheert;
Gar viele Stufen muß er überspringen,
Damit er das Unmögliche begehrt,
Zum Himmel dringt von Sonnendurst beflügelt,
Herabsteigt, und die ew'ge Nacht entsiegelt.

„Des unbegriffnen Zaubers Kraft zu lösen,
Der uns gebannt hier und gefesselt hält,
Verlangt' wohl manches der gebornen Wesen,
Doch keines ist, dem dieses Wort gefällt:
„„Den letzten Grund des anfanglosen Bösen
Erkennt nur, wer zum Abgrund sich gesellt,
Den Grund des Guten mag nur der erreichen,
Der es gewagt, zum Quell des Lichts zu steigen"".

„Drum ziemt es dir, daß du mit Kraft dich stählest,
Daß in Gefahr das Herz dir nicht erbangt,
Da du zum Ziel das Höchste dir erwählest,
Wonach vergebens Tausende verlangt.

Damit du nicht des rechten Wegs verfehlest,
Schau auf den Stern, der dir in Osten prangt,
Was du durch eigne Kraft nicht magst erringen,
Soll durch die Kraft der Liebe dir gelingen".

So eile dann auf nie gebahnten Stegen,
Du himmlisch Bild, dem Zagenden voran,
Bezeichnend ihm auf goldnen Sonnenwegen
Zur ew'gen Wahrheit die gewagte Bahn.
Ein Bote komm' ihm in der Nacht entgegen
Mit Glorie des Himmels angethan.
Und wenn du siehst, daß ihm die Kräfte fallen,
So laß das feur'ge Zeichen niederwallen,

Das ihm voll Hoffnung damals schon gewunken,
Als hoffnungslos und fern er Dich geliebt.
Siehst du die Kraft noch tiefer ihm gesunken,
So ruf' ins Herz ihm: Du hast mich geliebt;
Erstirbt in ihm des Muthes letzter Funken,
So sprich zu ihm: ich habe Dich geliebt.
In diesen Worten liegt das höchste Leben,
Zur letzten Höh' den Flug emporzuheben.

Als in der ersten, frühen Weihestunde
Aus freiem Trieb das Heil'gre ich erwählt,
Hat auch ein Gott zu ewigschönem Bunde
Auf ewig dich mit meinem Geist vermählt;
Wenn auch von unsrer Lieb' die süße Kunde
Kein weiches Lied der künft'gen Welt erzählt,
Doch wird aus des Gedichtes dunklen Chiffern
Sie das Geheimniß unsrer Lieb' entziffern.

Was sorgsam wir dem Aug' der Welt verborgen,
Das Glück, das nur die Unsichtbaren sehn,
Wird an des künft'gen Tages schönem Morgen
Aus dem Geheimniß glorreich auferstehn.
Begierig seh' ich späte Zeiten horchen
Der Melodie, die nimmer kann vergehn,
Denn mit des Weltalls ew'gen Harmonien
Wird dieses Lied zur fernen Nachwelt ziehen.

An die Geliebte. [1]

24. Dec. 1812.

Lange lag die verschwiegene Sphinx vor den traulichen Briefen,
Ruhig gestreckt, wie sie einst lag vor dem Tempelgebäu.
Jetzt sind eröffnet die Briefe, und jedermann liest das Geheimniß,
Jedermann weiß, daß wir innig und ewig vereint.
Glückliche Zeiten der Liebe; das schön entflohne Geheimniß
Deute nun weniger ernst dir die geflügelte Sphinx.
Doch erblickst du das Rad, das unter der Tatze sich wendet,
Deut' es mir schalkheitsvoll nicht auf Veränderlichkeit,
Deut' es auf innerer Liebe Beständigkeit, selige Ruhe
In der Bewegung der Welt, unter dem Wechsel der Zeit.

[1] Das Petschaft, dessen sich Schelling bediente, stellte eine Sphinx vor, die ein Rad unter der rechten Tatze hält. D. H.

Auf die Kapelle an der Stelle des Wittelsbacher Schlosses.

1831.

Schau her, o Volk! nach diesem Hort,
Es steht dieß Mal am selben Ort,
Wo deines Königs Haus entsproß
Aus altem Wittelsbacher Schloß.
Fürsten kühn, weise, tapfer und auch milde
Gingen hervor aus dieser Wilde,
Seit Baiern ward, die schöne Braut,
Otto dem Großen angetraut.
Doch drauf an die sechshundert Jahr
Des Berges Schloß verödet war;
Nun schaut, erbaut von Königshand,
Die Kirche weit hinaus ins Land
Und ruft den fernen Wandrer an:
Wandl' immer fort so deine Bahn,
Wohin du gehst, herrscht weit und breit
Der Wittelsbacher Herrlichkeit;
Allstets ist Gottes Auge wach
Ueber dem Stamm von Wittelsbach.

Karlsbad.

Aus der Erde Jugendgluthen
Stammen Sprudels heiße Fluthen,
Wen sie wieder ausgebrütet,
Ist an Leib und Seel' behütet.

In ein Album.

1840.

Unendlich's, das man gerne wüßt',
Nur wenig, das man wissen müßt',
Doch um das Wen'ge recht zu wissen,
Ist man des Vielen auch beflissen,
Verliert am Ende gar die Spur [1]
Im sinnlos Weiten der Natur.
Wie groß wird einst die Freude seyn,
Ist alles wieder eng und klein!

[1] Andere Lesart:

Sey man des Allen auch beflissen,
Verlierst du nur nicht gar die Spur.

In ein Stammbuch.

Die Sängerin, die mit der Seele singt,
In jedes Tiefste der Empfindung dringt,
Des Dichters Wort mit geist'gem Hauch beseelt,
Aufschließend selber, was er uns verhehlt,
Die niemand, welcher sie gehört, vergißt,
Gedenke meiner, wenn sie dieses liest.

Aus dem Tagebuch.

Der ist beglückt, der seyn darf was er ist,
Der Bahn und Ziel nach eignem Auge mißt.

Nachlese von Verbesserungen für beide Abtheilungen.

Erste Abtheilung.

Band I.

S. 356, Z. 4 v. o. ist vor nothwendig zu setzen: nicht.
S. 483, Z. 6 v. u. statt Artikel zu lesen: Art.

Band II.

S. 6, Z. 2 von unten ist statt (des übrigens auch im Original stehenden) Theologie wohl zu lesen: Teleologie.
S. 211, Z. 1 v. u. statt S. 5 zu lesen: S. 13.

Band III.

S. 203, Z. 6 v. u. statt Midley zu lesen: Ridley.

Band V.

S. 135, Z. 11 v. o. vor durchdrungen zu setzen: nicht.
S. 178, Z. 3 v. o. statt keiner zu lesen: keine.
S. 326, Z. 2 v. o. statt Verhältniß zu lesen: Verhängniß.

Band VI.

S. 3, Z. 11 v. o. statt könnte zu lesen: konnte.
S. 15, Z. 9 v. o. statt in zu lesen: ins.
S. 153, Z. 13 v. u. statt nur zu lesen: um.
S. 181, Z. 10 v. u. ist nach sey zu setzen: sondern auch.

Band VII.

S. 444, Z. 16 v. o. statt Den zu lesen: Der.
S. 457, Z. 3 v. u. statt solcher zu lesen: solchem.
S. 458, Z. 6 v. u. statt aufgehe zu lesen: aufgehen.

Band VIII.

S. 153 ist bei der Randziffer 38ª das a zu streichen.
S. 172, Z. 5 v. o. gehört das „über" an den Anfang der vorangehenden Zeile.
S. 227, Z. 18 v. o. gehört das Comma vor sind statt vor unendlich.
S. 437, Z. 10 v. u. vor Vauquelin zu setzen: wie.

Band IX.

S. 13, Z. 14 v. u. statt einer zu lesen: eines.
S. 16, Z. 2 v. o. statt Geistige zu lesen: geistige.
S. 33, Z. 5 v. u. statt altes zu lesen: alt.
S. 51, Z. 7 o. u. statt jener — dieser zu lesen: jenes — dieses.
S. 72, Z. 1 v. u. statt höchsten zu lesen: höheren.
S. 81, Z. 16 v. o. statt Guten zu lesen: guten.
S. 252, Z. 1 v. u statt desselben zu lesen: derselben.
S. 358, Z. 15 v. u. nach Jugend zu setzen: nur.
S. 364, Z. 14 v. u. statt die Philosophie zu lesen: der Philosophie, und dagegen Z. 13 v. u. die Philosophie — die Unphilosophie.
S. 365, Z. 8 v. u. statt ebenso sehr zu lesen: eben sosehr.
S. 379, Z. 3 v. u. statt ausgezeichnete zu lesen: ausgezeichneten.
S. 381, Z. 15 v. u. statt Befehle zu lesen: Befehlen.
S. 392, Z. 15 v. o. statt ihm zu lesen: ihr.
S. 416, Z. 5 v. u. fehlen nach so folgende Worte: einziges war, und wie es vielleicht nie als sich wiederholen wird, ein.
S. 472, Z. 1 v. o. statt einer tieferen zu lesen: eine tiefere.

Band X.

S. 90, Z. 1 v. o. (in einem Theil der Expl.) statt richtiges zu lesen: nichtiges.
S. 90, Z. 11 v. o. statt transscendenten zu lesen: transscendentalen.
S. 113, Z. 12 v. u. statt an zu lesen: von.
S. 338, Z. 17 v. o. statt transscendentales zu lesen: transscendentes, und nach Ding an sich in der darauf folgenden Zeile zu suppliren: beiseit gesetzt.

Zweite Abtheilung.

Band I.

S. 107, Z. 4 v. u. statt balbuties zu lesen: balbutiens.
S. 115, Z. 10 v. u. statt solle zu lesen: sollte.
S. 137, Z. 12 v. u. ist der Querstrich zu deliren, dagegen ein solcher vor aber in der vorhergehenden Zeile zu setzen.

S. 167, Z. 3 v. u. statt eingerissene zu lesen: eingerissenen.
S. 171, Z. 12 v. o. statt dem zu lesen: den.
S. 179, Z. 15 v. o. statt dem Gott zu lesen: den Gott.
S. 187, Z. 12 v. o. statt ein geschichtlich zu lesen: kein geschichtlich.
S. 195, Z. 7 v. u. statt indem zu lesen: in dem.
S. 261, Z. 4 v. o. statt eine begriffene zu lesen: einen begriffenen.
S. 264, Z. 4 v. o gehört das Comma nach: überhaupt.
S. 305, Z. 2 v. o. statt würde zu lesen: wurde.
S. 311, Z 1 v. o. statt Apodixis zu lesen: Apodeixis
S. 324, Z. 11 v. u. ist das Comma hinter das letzte Wort der Linie zu versetzen.
S. 402, Z. 12 v. u. statt Von zu lesen: Auch.
S. 415, Z. 2 v. o. statt gelangen zu lesen: gelange.
S, 415, Z. 8 v. o. statt von zu lesen: vom.
S. 427, Z 4 v. u. statt indem zu lesen: in dem.
S. 428, Z. 12 v. u statt Aufeinanderseyn zu lesen: Auseinanderseyn.
S. 460, Z. 14 v. o. statt zusammentreffend zu lesen: zusammenfassend.
S. 466, Z. 6 v. o. statt ihnen zu lesen: ihm.

Band II.

S. 71 Z. 17 v. o. statt die zu lesen: das.
S. 196, Z. 9 v. o. nach Mond zu setzen: der Erde, (ebenso Z. 5 v. u. nach Mond: Erde,).
S. 204, Z. 7 v. o. statt der zu lesen: denen.
S. 278, Z. 14 v. u. nach Dionysos ein Fragzeichen zu setzen.
S. 287, Z. 10 v. u. statt relativen zu lesen: relativ.
S. 297, Z. 15 v. o. statt und zu lesen: der.
S. 304, Z. 4 v. o. statt Hinon zu lesen: Hinnom.
S. 307, Z. 12 v. u. statt früheres zu lesen: früherer.
S. 329, Z. 12 v. u. statt Silvius zu lesen: Silius.
S. 357, Z. 5 v. o. statt das relativ-Organische zugelassen: das Unorganische zugelassen
S. 361, Z. 16 v. o. statt et zu lesen: atque, und in der Note statt 526: 626.
S. 362, Z. 9 v. o. statt Cinguntque zu lesen: Ninguntque.
S. 370, Z 17 v. o. ist das Comma nach sie zu streichen.
S 376, Z. 10 v. u. statt der Osiris zu lesen: des Osiris.
S. 423, Z. 9 v. o. statt disjecta zu lesen: disjecti.
S. 474, Z. 14 v. u. statt Wort das zu lesen: Wort des.
S. 480, Z. 13 v. u. statt entgegengesetzte zu lesen: entgegengesetzter.
S. 509, Z. 18 v. o. statt der persische zu lesen: das persische.
S. 550, Z. 7 v. o. statt welche zu lesen: welchen.
S. 556, Z. 1 v. u. statt Tradition zu lesen: Traditionen.
S. 561, Z. 13 v. o. statt abweichenden zu lesen: abweisenden.
S. 582, Z. 8 v. o. zu lesen: der stickende Dunst.
S. 590, Z. 12 v. u. statt jeden zu lesen: jedem.
S. 593, Z. 3 v. u. statt putaverim zu lesen: negaverim.
S. 596, Z. 16 v. o. ist vor herkommt zu setzen: χάος.
G. 632, Z. 8 v. o. statt ihm zu lesen: ihnen.
S. 637, Z 12 v. o statt Iris zu lesen: Isis.
S. 663, Z. 4 v. u. statt Ursache zu lesen: Ursachen.

Band III.

S. 16, Z. 14 v. u. statt seines Lehrers zu lesen: eines Lehrers.
S. 110, Z. 9 v. o. statt die einzig wahre zu lesen: der einzig wahren.
S. 135, Z. 16 v. o. (in einigen Exemplaren) statt immer zu lesen: nimmer.
S. 275, Z. 1 v. u. statt Münchener zu lesen: Berliner.
S. 298, Z. 7 v. u. statt überhaupt zu lesen: übertrifft.
S. 333, Z. 1 v. o. ist nach Dionysiologie zu suppliren: (in der Mysterienlehre).
S. 352, Z. 4 v. o. ist nach geführt zu setzen: werden.
S. 363, Z. 2 v. o. statt hat zu lesen: wird.
S. 400, Z. 4 v. o. statt Dieser zu lesen: Diesen.
S. 422, Z. 9 v. o. statt begehrend zu lesen: begehend.

Band IV.

S. 217, Z. 9 v. o. statt den ersten und den zweiten zu lesen: den zweiten und den dritten.
S. 277, Z. 13 v. o. statt humanal-pathologisch zu lesen: humoral-pathologisch.
S. 293, Z. 4 v. u. statt Wortes zu lesen: Werkes.